AUTHOR:

PERDELWITZ, [EMIL] RICHARD

TITLE:

DIE LEHRE VON DER UNSTERBLICHKEIT...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1900

Master Negative #

93-81414-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Perdelwitz, Richard, 1869-

Die lehre von der unsterblichkeit der seele in ihrer geschichtlichen entwickelung bis auf Leibniz. Leipzig, Gresser, 1900.

46 p. 22½ cm.

Thesis Erlangen.

Another copy.

Restrictions on Use:

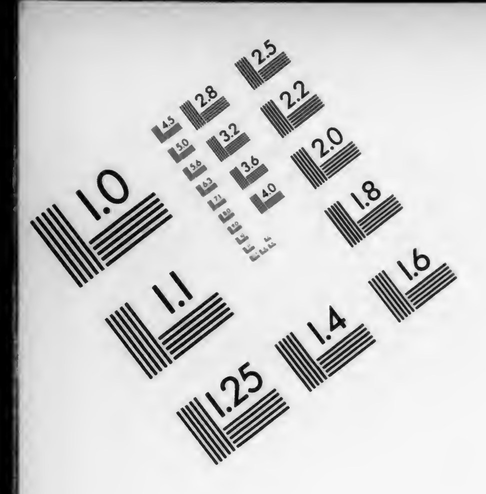
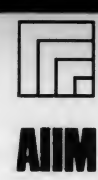
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 5/17/93 INITIALS BAP

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

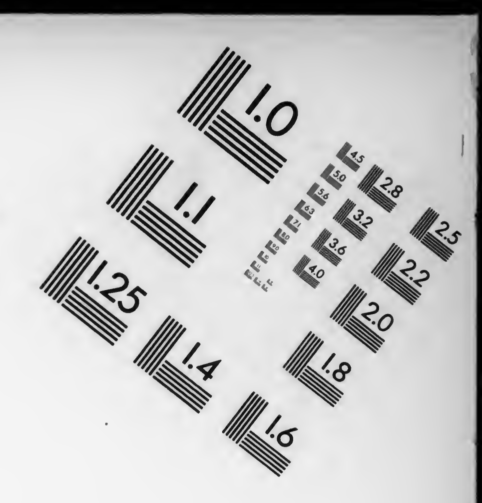



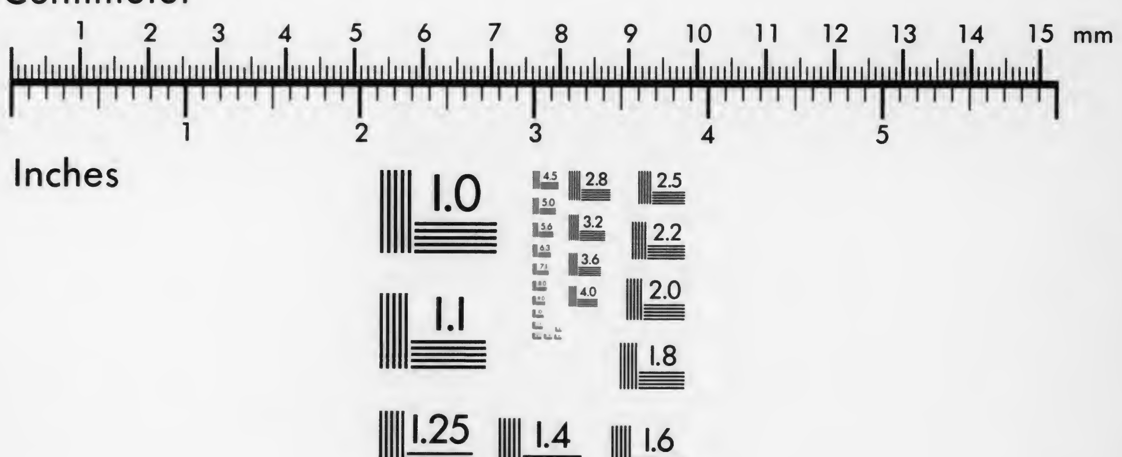
AIIM

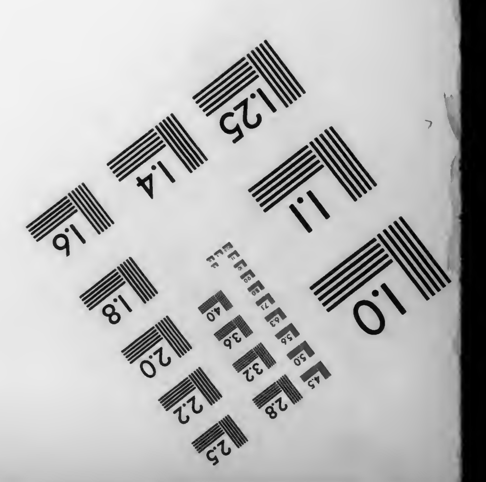
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Leibnitz. ~~Immortality~~

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis auf Leibniz.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Richard Perdelwitz,
Pfarrer aus Czarnikau.

Tag der mündlichen Prüfung: 20. Februar 1900.

Leipzig.
Druck von Gressner & Schramm.
1900.

Seinen guten Eltern

in

Liebe und Dankbarkeit.

Der Verfasser.

Bei Abfassung der vorliegenden Arbeit wurden benutzt:

Eucken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker.
Schubert: Geschichte der Seele.
Spiess: Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode.
Runze: Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung.
Teichmüller: Über die Unsterblichkeit der Seele.
Ackermann: Das Christliche im Plato.
Schneider: Christliche Klänge aus den griechischen und römischen Klassikern.
Haller: Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian.
Nägelsbach: Homerische Theologie.
Göschel: Von den Beweisen der Unsterblichkeit der Seele.
J. H. Fichte: Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen.
Ausserdem die Werke über Geschichte der Philosophie von Ritter, Reinhold, Brandis, Rehmke, Falckenberg und Zeller.

„Der Glaube an eine Fortdauer der Seele“ schreibt Schubert (Geschichte der Seele Bd. 2 S. 23) „findet sich bei allen, auch den rohesten und verwildertsten Völkern; er ist öfters fast zuversichtlicher ausgesprochen als der Glaube an das Dasein Gottes. Nicht nur das Buch der Natur, sondern eine feste, in der Seele selber gegründete Zuversicht, so fest, als die Zuversicht des Hungers, dass es eine Speise geben müsse, fähig ihn zu stillen, lässt die Hoffnung auf ein neues künftiges Sein nach dem Tode nirgends erlöschen.“ In jeder Gestalt, von den ersten unbeholfenen Regungen des Volksglaubens an, bis zu der in ernster Geistesarbeit errungenen Zuversicht ungezählter Männer der Wissenschaft, finden wir den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu allen Zeiten, und bei allen Völkern, weil die grosse Frage „was wird aus mir, wenn ich sterbe?“ sich auf die Dauer von keinem Menschen, auch nicht dem oberflächlichsten, abweisen lässt, und weil allein der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode und an eine persönliche Unsterblichkeit diesem suchenden und sehnenden Fragen eine gewisse Ruhe und Befriedigung gewähren kann.

Freilich, zu einer absoluten Gewissheit über unsern Gegenstand, der das menschliche Denken so mannigfach schon beschäftigt hat, werden wir, so lange wir in diesem sterblichen Leibe sind, niemals gelangen können; bei aller Stringenz der für die Unsterblichkeit unserer Seele aufgestellten Beweise, und auch bei aller Logik der gezogenen Folgerungen, bleibt die grosse Forderung immer wieder bestehen, die eine oder die andere der Prämissen im Glauben als Wahrheit anzunehmen. So lange der Ort, an dem die Hoffnung auf Unsterblichkeit verwirklicht werden soll, jenseits der Schranken der Endlichkeit und jenseits der Grenzen menschlicher Erkenntnis, und wäre es auch die höchste,

liegt, so lange wird alle menschliche Erkenntnis, und wäre es auch die höchste, niemals für die absolute Wahrheit des Inhalts der Unsterblichkeitshoffnung einen Beweis aufzustellen vermögen, der mit zwingender Gewalt jeden in seinen Bannkreis ziehen müsste.

Wohl aber gilt gerade hier das Wort des Seneca von dem consensus gentium, als einem non leve monumentum; und wenn auch von diesem Beweis und seiner Beweiskraft das eben Gesagte gilt, so vermag doch gerade er die Überzeugung zu wecken und zu stärken, dass es kein verlorener Posten sein könne, um dessen Verteidigung und Sicherstellung die grossen Männer aller Zeiten in heissem Ringen sich gemüht haben, und dass, wenn auch manche Dissonanz in dem grossen Chor der Zeugen, die gerade in dieser Frage ihre Stimme erhoben haben, das aufmerksame Ohr verletzen mag, dennoch derselbe grosse gewaltige Grundton durch all' die verschiedenen Melodieen geht, wie ihn Augustin so schön und wahr gezeichnet hat „et inquietum cor nostrum est, donec requiescat in te.“ —

Die Chorführer in diesem grossen Chor zu Worte kommen zu lassen, und diesen gemeinsamen Grundton bei ihnen allen zu suchen, ist der Inhalt der folgenden Ausführungen. —

Es ist für uns nicht weiter von Belang, und bedarf hier keiner weiteren Prüfung, welche der Behauptungen die grössere Wahrscheinlichkeit für sich habe? Ob Herodot II, 123 die Ägypter als diejenigen nennt, die zuerst den Satz ausgesprochen haben, dass die menschliche Seele unsterblich sei, ob er uns V, 4 von den Thraciern erzählt, wie sie nicht glauben, dass sie sterben, sondern dass die Abscheidenden zum Gott Zalmoxis gehen, und wie sie deshalb ihre Toten mit Jubel und Freude begraben, weil diese nun von vielen Übeln erlöst seien, und in voller Seligkeit leben, ob Cicero uns Tusc. disp. I, 16 den Pherekydes als den ersten nennt, der an die Unsterblichkeit geglaubt habe, oder ob endlich Pausanias (IV, 32) dieses Vorrecht für die Chaldäer und Inder beansprucht, alle diese verschiedenen Behauptungen bezeugen uns dasselbe, worauf es uns hier ankommt, dass die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele nicht eine müssige Frage irgend einer müssigen unfruchtbaren Spekulation ist, sondern dass sie als eine Lebensfrage der Menschheit zurück reicht bis in die ersten Anfänge der Menschheitsgeschichte, dass sie so alt ist, wie die Menschheit selber.

Lassen wir die Zeugnisse der Griechen zunächst auf den Plan treten!

Es ist eine fast allgemeine Annahme, dass das lebensfrohe Volk der Griechen an Sterben und Tod nicht viel gedacht, dass es vielmehr in heiterm Lebensgenuss und in sorgloser Fröhlichkeit nur den Freuden des Diesseits gelebt habe; und dennoch breiten auch über diese heitere Fröhlichkeit und über diesen sorglosen Diesseitssinn die Furcht vor dem Tode und der Gedanke an ein Jenseits ihre dunkeln Schwingen. Das Schreckgespenst, sterben zu müssen, war auch den Griechen ein Gegenstand des Grauens; denn Sterben bedeutet eine Trennung von Leib und Seele, und ein Aufhören der selbstbewussten Persönlichkeit; und denken zu müssen, wie die herrlichen, Kraft und Leben strotzenden Heldengestalten für immer durch den Tod gebrochen und vernichtet werden sollten, war für das lebensfrohe und schaffensfreudige Volk der Griechen fast eine Forderung der Unmöglichkeit. —

Rechnet man dazu die tief in jedem Menschen wurzelnde unzerstörbare Lebenshoffnung, die von einem Aufhören durch den Tod nichts wissen will, und verbindet man damit die Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, die den Guten belohnt und den Frevler bestraft wissen will, so ist damit die Grundlage für die Vorstellung vom Hades, als dem Sammelplatz der Seelen aller Abgeschiedenen gegeben. Freilich ist dieser letzte Gedanke an eine Vergeltung der im Diesseits vollbrachten Werke erst später zu der herrschenden Vorstellung vom Hades hinzugetragen worden; — ursprünglich dachte man sich ohne Trennung der Guten und Bösen die Schatten kraftlos und regellos im Hades durcheinander schwebend. Erst mit der in der Vorstellung des Volkes vollzogenen räumlichen Trennung der Unterwelt musste sich auch der Gedanke an die, durch die Gerechtigkeit bedingte, verschiedene Stellung der Guten und Bösen in der Unterwelt Bahn brechen; die einen kommen nun nach dem, von Minos und Rhadamanthys abgegebenen Urteilsspruch, in die Elysischen Gefilde, die anderen werden den Erinnyen zur Rache und Strafe übergeben, während die dritten, die weder zu den Guten, noch zu den Bösen gehören, dazu verurteilt sind, für ewige Zeiten als kraft- und wesenlose Schatten auf der Asphodelos-Wiese umher zu irren. Noch ganz in diesen ersten Anschauungen seines Volkes über den Zustand der Seelen nach dem Tode

stecken die Gedanken und Anschauungen Homers; und nur ab und zu leuchtet es wie der Strahl einer verheissungsvollen Morgenröte in die dunkle trübe Finsternis der Hades-Vorstellungen: wenn er den Odysseus (Od. 10, 516 sq.) den Toten das *μελίκρητον* als Opfer darbringen lässt, wenn er den Achill (Il. 23, 220) die *ψυχή* des Patroklos anrufen und Weinspenden für dieselbe bringen lässt, so ist darin, wenn auch verborgen und in den ersten Anfängen liegend, der Gedanke an eine, das Irdische weit überragende Stellung der Seelen nach dem Tode ausgedrückt; denn nur solchen, nicht gleich gestellten irdischen Wesen, bringt man Opfer; — und wenn wir Od. 4, 564 von der dem Menelaus gewordenen Verheissung lesen, dass er

„zu der elysischen Flur, wo der bräunliche Held Rhadamanthys
wohnt, und ganz mühlos in Seligkeit leben die Menschen"

versetzt werden solle, so werden wir mit Nägelsbach darin die Sehnsucht des Menschen nach unsterblichem, unvergänglichem Wesen erkennen können; — wie seine Vorstellung die Menschenseele aus dem dumpfen Schatten des Todesreichs heraus ringt, und ehe sie sich der Ahnung von wirklicher Unsterblichkeit völlig begäbe, entschliesst sie sich lieber, dem Menschen den Todeskelch gar nicht zu reichen.

Xenophanes, der Gründer der eleatischen Schule, ist wohl der erste gewesen, der, so wie er gegen die Anthropomorphismen und Anthropopathismen in der Götterlehre seines Volkes eiferte, auch zugleich mit seiner Lehre von dem „All-Einen" die kritische Sonde an die herschende Vorstellung vom Hades legte; klarer und schärfer ausgesprochen finden wir die Lehre von einem, die Seelen nach dem Tode erwartenden vollkommneren Zustand bei Heraklit, — wenn uns Sextus Empiricus über ihn berichtet „*ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστί καὶ ἐν τῷ τεθνάναι*", und dazu die Erklärung fügt: *ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῖν καὶ ζῆν;* irgend einen wissenschaftlichen Beweis für diese von ihm aufgestellte Behauptung hat jedoch auch Heraklit nirgends zu führen versucht, man müsste denn das von ihm betonte Gesetz von dem Umschlagen eines Gegensatzes in den andern als einen Ansatz dazu fassen. Der erste, der diesen Schritt von einzelnen,

mehr oder minder gelegentlichen Andeutungen zu einer systematischen Darstellung und klaren Ordnung der einzelnen, für oder wider sprechenden Gründe gethan hat, ist Plato gewesen. Ehe wir jedoch zu der Darstellung des Systems seiner Unsterblichkeitslehre übergehen, mag Plutarch noch kurz zu Worte kommen. —

Auch für Plutarch ist, wie wir es später bei Plato, Seneca und Cicero finden werden, *ψυχή* und *σῶμα* etwas ganz von einander Verschiedenes, Inadäquates; — „*συνεκρίθη καὶ διεκρίθη καὶ ἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν; — γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δὲ ἄνω*", — und die Trennung von Leib und Seele ist auch für ihn, wie für Plato und Cicero, für die Seele eine Befreiung und Erlösung; *ὅταν δὲ ἀπολυλεῖσαι αἱ ψυχαὶ μεταστῶσιν εἰς τὸ ἀειδὲς . . . αὐταῖς ἡγεμών ἐστι καὶ βασιλεὺς ὁ θεός.* —

Wer mithin das *ἀπέρχεσθαι* der Seele leugnet, der leugnet damit zugleich auch das *ἔρχεσθαι*, d. h. den Ort, woher sie kommt, nämlich den göttlichen Ursprung, und mit dem göttlichen Ursprung auch die göttliche Vorsehung, von welcher die Seele zu einem solchen Leben bestimmt ist; — „*εἷς ἐστι λόγος ὁ τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς βεβαιῶν, καὶ θἄτερον οὐκ ἔστιν ἀπολιπεῖν ἀναιροῦντα θἄτερον*" (de ser. num. vind. 18). — Wir gehen nunmehr zu der Unsterblichkeitslehre des **Plato**, wie sie sich klar und scharf in seinem Phädon ausgeprägt findet, über. „Auf eine so unsterbliche Weise hat der Menschengeist sonst nie und nirgends von der Unsterblichkeit der Seele gezeugt, als im Phädon des Platon", mit diesen Worten zeichnet Schubert treffend die Bedeutung dieser Schrift, und Brandis schreibt (Gesch. der griech.-röm. Philos. II, 431): „Unsterblichkeit der Seele ist ihm die Bedingung und das Mittel ihrer fortschreitenden Entwickelung, und der Glaube daran der eigentliche Kern der Sagen und Mythen von den Wanderungen und den Schicksalen der Seelen nach dem Tode." Drei grosse Hauptgedanken sind es, auf denen Platon in edlem kühnem Gedankenbau seine Unsterblichkeitslehre errichtet, der Gedanke an den Kreislauf alles Werdens und Vergehens in der Natur, der Gedanke an die völlige Unabhängigkeit der Seele von den organischen Funktionen des Körpers, und endlich der Gedanke an das innerste eigentliche Wesen der Seele. Es ist der grosse Fortschritt in seiner Beweisführung von der Unsterblichkeit der Seele, wie er im Phädon sich findet; von Hervorhebung des Kreislaufs im

Werden und Vergehen geht sie aus, hebt dann die Teilnahme der Seele am Ewigen und Unveränderlichen hervor und widerlegt die entgegengesetzte Annahme, die Seele bestehe in dem harmonischen Zusammenwirken der organischen Thätigkeiten des Leibes. Endlich unternimmt sie, statt der blossen Teilnahme der Seele am Ewigen, ihre Unvergänglichkeit aus ihrer Wesenheit oder ihrem Begriff nachzuweisen. (cfr. Brandis a. a. O. II, 441 sqq.) *Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗτος, οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων* (Phäd. 68 ff.). Dieser, in den Mythen der Alten versinnlichte Glaube an die Seelenwanderung ist für ihn zunächst die Basis, auf welcher er seine Lehre aufbaut. Überall in der Natur zeigt sich der Wechsel von Werden und Vergehen, der Übergang des Lebenden zum Toten und umgekehrt, des Toten zum Lebenden; *ἴδωμεν, ἆρ᾽ οὑτωσὶ γίγνεται ἅπαντα, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία, ὅσοις τυγχάνει ὂν τοιοῦτόν τι* (Phäd. 72). Nun ist die Seele für Plato das *ἀειδές* (Phäd. 80), das Gott einem jeden Menschen gegeben hat (Timä. 90); sie ist dem Göttlichen, Unsterblichen und Ewigen verwandt (de rep. X, 517), hat also mit dem Leib, in dem sie hier auf der Erde ist, nichts gemein, zieht auch nichts von dem Leibe nach sich; — im Gegenteil, sie flieht den Leib und bleibt in sich selbst gesammelt. Das *σῶμα* des Menschen ist also eigentlich das *σῆμα τῆς ψυχῆς ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι* (Cratyl. 400), und jede Lust und Unlust bildet gleichsam einen Nagel, mit welchem die Seele an den Leib angeheftet und angenagelt wird (Phäd. 83). — Wenn also der jetzige Zustand für die Seele gleichsam ein *σῆμα ὡς τεθαμμένης* ist, so folgt eben nach Analogie des oben erwähnten, von ihm behaupteten Gesetzes eines fortwährenden Übergangs und Wechsels aus dem Lebenden in das Tote, und umgekehrt, aus dem Toten in das Lebende, dass die Seele des Menschen vor ihrem Eingang in das menschliche *σῶμα* in einem Zustande des Lebens und der wahren Lust gewesen sein müsse; mit anderen Worten, so folgt daraus die Präexistenz der Seele. —

Doch noch einen zweiten gewichtigen Grund weiss Plato für die von ihm behauptete Präexistenz der Seele anzuführen, die Thatsache der *ἀνάμνησις*. *Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι, τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου, ὅ τι ἔστιν, ἐι ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων*

ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, οὐκοῦν γενόμενοι εὐθύς ἑωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν . . . πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι; alles Lernen ist für ihn nichts als Wiedererinnern; ein Wiedererinnern aber wäre ein Ding der Unmöglichkeit, wenn die Seele die Ideen, deren sie sich wieder erinnert, nicht schon vor ihrer irdischen Einkerkerung geschaut hätte, und all das Wahre und Gute, zu dem der Mensch strebt, würde ewig für ihn eine terra incognita bleiben, wenn sich die Idee des Wahren und Guten nicht lange vor der Geburt des Menschen der Seele schon eingeprägt hätte; — die Präexistenz der Seele steht also über jeden Zweifel hinaus fest. Aus der Präexistenz aber folgt die Postexistenz. Wenn die Seele von dem Ewigen und Göttlichen ausgegangen ist, dann ist es auch ihre letzte Bestimmung, zu dem ihr Ähnlichen, Unsichtbaren, zu dem Göttlichen, Unsterblichen und Vernünftigen zurück zu gehen, und darum kann die Seele auch, so lange sie mit dem Übel des Leibes noch zusammen gekettet ist, niemals zu ihrem letzten Ziel, zur vollen Befriedigung in dem, was sie erstrebt, gelangen; erst dann, wenn die hindernde Fessel des Leibes zerbrochen ist, kann die Seele der Freiheit wieder gegeben werden um zu ihrem Ursprung zurück zu kehren; — die Präexistenz fordert die Postexistenz. —

Dennoch; — man könnte die Logik dieser Folgerung anerkennen, und doch die Frage stellen, warum denn gerade die Seele des Menschen zu dieser einzigartigen Ausnahmestellung prädestiniert sei? Der bisher entwickelten doppelten Beweisreihe schliesst er deshalb als dritte und wichtigste noch die aus dem Wesen der Seelensubstanz selbst hergeleitete an. Die Seele ist für Plato ein *ἁπλοῦν*, — nicht ein totes abstraktes Einfaches, wie wir es bei Aristoteles finden, nicht wie eine einfache „chemische Substanz", — sondern eine substantielle Einheit, welche die Mannigfaltigkeit lebensvoll aus sich hervorgehen lässt. Darin liegt auch, wie wir jetzt schon vorweg nehmen können, der Unterschied zwischen Plato und Cicero; — die Seele, als das Einfache, ist für Plato nicht ein Ding, das da ist, sondern er fasst sie spekulativ als das Denken, und bezeichnet sie deshalb an einer anderen Stelle auch als das *ἀεὶ κινητόν*, und deshalb als das *ἀθάνατον*. Nun ist aber Sterben nur ein Getrenntwerden, ein Auseinandergehen von so lange zusammen Gehörendem; und da schlechthin Einfaches eben nicht mehr in einzelne Bestandteile getrennt werden kann, die Seele aber ein solch schlechthin Ein-

faches ist, so folgt eben aus dem Wesen der Seelensubstanz die Unzerstörbarkeit und damit die Unvergänglichkeit und ewige Fortdauer der Seele. Der Tod des Leibes ist also für die Seele nur eine *μεταβολή τις τοῦ τόπου* und eine *μετοίκησις ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον*.

Hat Plato den Beweis für eine persönliche Unsterblichkeit erbracht? Er selbst erkennt die Unzulänglichkeit seiner Beweisführung nach dieser Seite hin an (Phäd. 103); aber mit Recht weist Michelis (pag. 316) schon darauf hin, wie der Gedanke, dass die Unsterblichkeit mit der Auferstehung des Leibes und mit einer vollen Wiederherstellung des ganzen aus Leib und Seele bestehenden Menschen und mit der Wiederherstellung der Natur im Zusammenhang steht, erst ein vollständiges Verständnis des Phädon möglich macht. — Man hat die Frage aufgeworfen, ob Aristoteles eine Fortdauer der Seele gelehrt habe? In der That scheint gerade in diesem Punkte zwischen dem System Platos und dem des Aristoteles ein so tief und weit gehender Unterschied zu bestehen, dass die Frage als völlig berechtigt erscheint. Eins kann jedenfalls schon vorweg behauptet werden, für eine persönliche Unsterblichkeit, für eine Fortdauer der Einzelseele hat Aristoteles in seinem System keine Stelle. — Für ihn sind *ὕλη* und *ἐντελέχεια* die beiden Bedingungen, um ein wahrhaftes *ὄν* zu bilden. — So lange nun die Seele noch nicht begonnen hat, sich im Denken zu verwirklichen, sondern nur erst der Möglichkeit nach vorhanden ist, so lange müsste sie eigentlich auch *ὕλη* heissen; er nennt sie jedoch so lange *πρώτη ἐντελέχεια*, während er unter der *δευτέρα ἐντελέχεια* die Seelenfunktion, das Philosophieren versteht. — Die Seele als solche ist also die *ἐντελέχεια* des Körpers, die Verwirklichung des immanenten Zweckes in jedem organischen Körper. So lange die Seele *πρώτη ἐντελέχεια* ist, besteht ihre Aufgabe in der nährenden Thätigkeit, z. B. bei den Pflanzen, und in der sinnlichen Empfindung, z. B. bei den Tieren. Erst als der *δευτέρα ἐντελέχεια* ist ihr als Seelenfunktion das Denken eigen; den Übergang von der *πρώτη* zur *δευτέρα ἐντελέχεια* bilden die Vermögen der *φαντασία*, der *μνήμη* und der *ἀνάμνησις*. Ganz verschieden nun von diesen an die organische Thätigkeit gebundenen Vermögen ist der *νοῦς*, der denkende Geist. — Die Vermittlung zwischen diesem schaffenden Geist, dem *νοῦς ποιητικός* und der Seele bildet der *νοῦς παθητικός*. Dieser vergeht, ebenso wie der Leib; dagegen ist der *νοῦς*

ποιητικός etwas Göttliches, von dem leiblichen Organismus Trennbares, keines Leidens fähig, und daher unsterblich und ewig; sein Wesen besteht allein in der Spekulation, der *νόησις νοήσεως*. —

Der Unterschied zwischen dem Aristotelischen Gedankenkreise und der Unsterblichkeitslehre des Plato liegt auf der Hand. Nicht eine Fortdauer der Einzelseele kennt Aristoteles, wie sie Plato gelehrt hat; ein ewiges Sein steht nach ihm nur der allgemeinen Vernunft zu, und nur insofern, als die Seele ein Moment dieser allgemeinen Vernunft, dieses *ἀκίνητον κινοῦν*, des sich selbst denkenden *νοῦς* ist, nur insofern partizipiert sie an der Unsterblichkeit. — Wir erkennen deutlich, die Fassung des *νοῦς* nach der Lehre des Aristoteles ist eine derartig abstrakte, dass für eine persönliche Fortdauer mit Bewusstsein kein Raum mehr bleibt; der Hauptbegriff der Psychologie, die bewusste Persönlichkeit, fehlt vollständig; damit aber ist er, wie Schelling schreibt, an einer Grenze angekommen, welche er nicht mehr überschreiten sollte. Vom Materiellen aufsteigend, langte er bei derselben Kluft an, die Plato, von den Ideen zur Sinnenwelt herabsteigend, ebensowenig zu überbrücken vermochte. Das Überraschende dieses Zusammentreffens zeigt uns, dass wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philosophie selbst angekommen sind, die mit Plato und Aristoteles abgeschlossen ist. —

Fast dieselben grossen leitenden Grundgedanken, die wir bisher bei den Vertretern des Hellenismus über die uns vorliegende Frage kennen gelernt haben, begegnen uns auch in der Litteratur der Römer. Der Orkus der Römer bietet im grossen ganzen fast dasselbe Bild, wie es in den Vorstellungen der Griechen über den Hades uns gegeben ist, nur dass die einzelnen Züge in dem Bilde des Orkus vielleicht ein noch ernsteres, dunkleres Gepräge tragen, als die in der Vorstellung der Griechen lebenden. Es ist bezeichnend für die ganze Denkungsart des Volkes, dass auch ein Ovid mit keinem Wort des Witzes und des Scherzes an den herschenden ernsten Vorstellungen gerade bei der Frage über den Zustand nach dem Tode zu rühren gewagt hat. Auch für ihn hat die Menschenseele göttlichen Ursprung, — est deus in nobis, sunt et commercia coeli, sedibus aethereis spiritus ille venit (de art. am. III, 549), auch für ihn ist der Mensch nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffen, natus homo est, sive hunc divino semine fecit ille opifex rerum mundi

melioris origo . . . Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum — (Metam. I, 78 sq.), und so, wie er Metam. XV, 3 es den Pythagoras aussprechen lässt: morte carent animae, so hat er auch seinen Vorstellungen über die Fortdauer der Seele ziemlich klaren und bestimmten Ausdruck gegeben: terra tegit carnem, tumulum circumvolat umbra; Orcus habet Manes, spiritus astra petit. Dasselbe gilt wohl auch von Tacitus. Wenn es auch nur flüchtige, hin und wieder zerstreute Andeutungen sind, die wir bei ihm gerade über unseren Gegenstand finden, und wenn diese kurzen Andeutungen auch weit entfernt sind davon, einen direkten zwingenden Rückschluss auf seine persönliche Stellung zur Unsterblichkeitsfrage zu gestatten, so dienen sie doch sehr gut zur Vervollständigung des uns sonst aus seinen Schriften entgegen tretenden Bildes einer ernsten gediegenen Lebensauffassung, und fügen sich treffend in den Rahmen einer Weltanschauung, aus welcher eine Reihe christlicher Gedanken, in ihren ersten Keimen liegend, uns wie Weissagungen und Ahnungen einer späteren Zeit anmutet. — Es erscheint gerade bei Tacitus nicht zufällig, wenn er hist. V, 5 von den Juden hervorhebt, dass sie animas proelio aut suppliciis peremptorum aeternas putare, besonders, wenn man die Stelle ann. XVI, 19 daneben hält, wo er tadelnd und missbilligend vom Petronius berichtet, dass er schweigend zugehört habe, trotzdem man ihm nichts von der Unsterblichkeit der Seele und den Aussprüchen weiser Männer erzählt, sondern ihm nur leichtfertige schlüpfrige Verse und Gedichte vorgetragen habe. —

Schon einen bedeutenden Schritt weiter geht Seneca insofern, als wir bei ihm die Anfänge zu bestimmt formulierten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele finden, die, wenn sie auch nichts weniger, wie stringent sind, dennoch uns zeigen, wie ausserordentlich die ganze Frage die Gebildeten und ernster Denkenden der damaligen Zeit bewegt hat. Der Beweis, den Seneca für die Unsterblichkeit der Seele aufzustellen versucht hat, ist ein doppelter. Wie in blasser, schüchterner Andeutung bei Ovid und Tacitus, so wird bei ihm der göttliche Ursprung der Menschenseele zu dem wichtigsten Kriterium ihrer Unsterblichkeit. — Jeder Mensch trägt ein Göttliches in sich; — Deus ad homines venit, immo, quod propius est, in homines venit (ep. 73). So wie also der menschliche Geist von dem göttlichen Geist ausgegangen ist, so muss er folgerichtig auch wieder zu seinem

ersten Ursprung zurückkehren (ep. 44); der Körper ist somit für die Seele nichts anderes, als ein diutinum carcer und als die onerosa vincula, die zerbrochen und abgelegt werden müssen, ehe die Seele dorthin gehen kann, wohin sie ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach gehört; — sursum illum vocant initia sua et locum recipiet, quem occupavit sorte nascendi. — Zu diesem, aus dem göttlichen Ursprung der Seele hergeleiteten Beweise, tritt als zweiter der, aus der Erfahrung hergenommene, geschichtliche Beweis, — consensus hominum, aut timentium inferos, aut colentium non leve monumentum. — Den krönenden Abschluss der lateinischen Denker und Schriftsteller bildet nach dieser Richtung hin, trotz der mancherlei Unklarheiten und Widersprüche in seinen einzelnen Schriften, das System des Cicero, wenn man überhaupt von einem klar ausgesprochenen System bei ihm reden darf. Zu den beiden, später auch von Seneca angezogenen Beweisen, die wir bei ihm nur weiter ausgestaltet finden, tritt als dritter noch der, aus dem Wesen der Seele und der Natur des Schöpfers selbst hergeleitete, so dass der Gang seiner Beweisführung etwa folgender ist: Berücksichtigt man, dass der Mensch nicht das Produkt irgend eines blind waltenden Zufalls ist, sondern dass seine ganze Natur und Anlage mit Notwendigkeit auf eine schöpferische Kraft als causa efficiens zurückführt, die nach vorbedachtem Rat gehandelt haben muss, so wäre es widersinnig, anzunehmen, dass diese schöpferische Kraft an ein Objekt verschwendet sei, das, kaum entstanden, dem ewigen Untergange geweiht sein solle; non temere nec fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam vis, quae generi humano consuleret. Nec id gigneret aut aleret, quod, cum exantlavisset omnes labores, tum incideret in mortis metum sempiternum (Tusc. disp. I, 49). Ungleich bedeutender und eingehender ist der zweite von ihm angezogene Beweis, oder besser die Beweisreihe, die aus dem Wesen der menschlichen Seele ihre ewige Bestimmung und Unsterblichkeit herzuleiten sucht. Die Seele ist für Cicero etwas Einfaches; Einfaches aber kann nicht geteilt werden; denn dann wäre es kein Einfaches mehr; Einfaches aber kann darum auch nicht untergehen; denn Untergang ist Trennung und Auseinandergehen, est enim interitus quasi discessus et secretio (Tusc. I, 19); cum simplex animi natura sit, non potest dividi; quod, si non potest, non potest interire. Die Seele besitzt ausserdem eine derartige Kraft und Frische, eine solche Empfänglichkeit und

Lebendigkeit, und ist sich des vollen Besitzes dieser ihrer Kraft derart bewusst, dass es unmöglich erscheint, es könne jemals der Zeitpunkt eintreten, an welchem diese Kraft der Bewegung ihr nicht mehr zukomme, mit anderen Worten, dass die Seele, und damit die in ihr verborgene Kraft und Lebendigkeit, Frische und Beweglichkeit aufhören sollten zu existieren; — anima sentit, se vi sua, non aliena moveri, — nec accidere posse, ut ipse a se unquam deseratur, ex quo efficitur aeternitas (Tusc. I, 23). Rechnet man dazu den auch von Cicero nachdrücklich betonten göttlichen Ursprung der Seele, denn auch bei ihm ist der Leib gleichsam nur das Gefängnis für die Seele, optimi cujusque animus in morte facillime evolat tamquam e custodia vinculisque corporis (de amic. 4, 14), und die Erde ist nicht ein locus habitandi, sondern nur ein deversorium commorandi (de senect. 23); rechnet man ferner dazu, dass eben infolge des göttlichen Ursprungs der Seele, der Tod für Cicero nicht eine extinctio, sondern lediglich eine commutatio loci ist (Tusc. I, 49, 117), ein Wechsel des Aufenthaltsortes für die Seele, und ein Wandeln aus dem Gefängnis der Erde in die Freiheit des Himmels, animus, cum exierit in liberum coelum, quasi domum suam, venit (Tusc. I, 22), so ist es verständlich, und lediglich die Folge des vorher Gesagten, wenn sich sogar an einzelnen Stellen seiner Schriften eine gewisse Sterbensfreudigkeit findet, und wenn er mit Verlangen dem Tage entgegen sieht, an welchem er ein Wiedersehen mit Orpheus und Musaeus, Homer und Hesiod feiern könne; — „o praeclarum diem", so ruft er aus, cum ad illud divinum animorum consilium coetumque proficiscar, cumque ex hac turba et colluvione discedam (de senect. 23, 85). Als dritten Beweis endlich führt auch Cicero, wie wir bereits bei Seneca gesehen haben, den consensus omnium nationum und die Natur selber an, die, gleichsam tacite, zu Gunsten der Unsterblichkeit ihr Urteil fälle. Die Anlehnung dieser ganzen entwickelten Gedankenreihe an die Unsterblichkeitslehre des Plato ist so augenfällig, dass sie nicht weiter entwickelt zu werden braucht, über den Unterschied der Auffassung Platos von der Seele als Einfachem, und der Ciceros ist oben schon gehandelt worden. —

Wir haben ferner bei der Darstellung der Platonischen und Aristotelischen Lehre über die Unsterblichkeit der Seele gesehen, dass mit diesen beiden die antike Philosophie an der Grenze ihres Vermögens angekommen ist. An ihre Stelle tritt nunmehr

das Christentum und die christliche Philosophie des Mittelalters. Eines bedeutsamen Versuches zur Lösung der uns vorliegenden Frage haben wir jedoch vorher noch Erwähnung zu thun, der Philosophie des Neu-Platonismus, und besonders der Lehre des Plotinus. —

Das Centrum seiner ganzen Anschauung ist die oberste Gottheit, das absolut Einfache, das ἕν. Alles, was nur einen Unterschied in Gott setzt, muss aus ihm entfernt werden. Weil nun nichts in diesem Gott bestimmt ist, so geht alles aus ihm hervor; das ἕν flutet über, wie eine reichlich sprudelnde Quelle, und das, was aus ihr zunächst überflutet, ist der νοῦς. Durch die Reflexion des νοῦς entsteht das Denken, und zwar das freie Denken, dort, wo Denkendes und Gedachtes zusammen fallen, und das unfreie Denken dort, wo das Denkende dem Gedachten gegenüber steht. Aus dem νοῦς geht dann weiter die ψυχή, die Weltseele hervor. Als Ausfluss des νοῦς ist die Weltseele auf der einen Seite auch dem νοῦς wieder zugewandt, auf der anderen Seite dagegen wendet sie sich der Materie, der ὕλη zu, und wird dann φύσις genannt. — Über das Verhältnis der Weltseele zu den Individual-Seelen spricht sich Plotinus nur in Bildern aus. Die eine Seele ist in den vielen Seelen so, wie der Mensch in den vielen Menschen, oder so, wie dieselbe Melodie in verschiedenen Ohren ist. Zwischen der Weltseele und der Individual-Seele findet also zum mindesten ein genauer Zusammenhang statt. Auch in der einzelnen Seele ist, infolge ihrer doppelten Hinneigung, ein doppeltes vorhanden, auf der einen Seite ψυχή λογική, eben durch ihre Hinwendung zum νοῦς, auf der anderen Seite ψυχή ὑλική, infolge ihrer Hinneigung zur ὕλη; deshalb aber ist auch die einzelne Seele böse und des Irrtums fähig. Nicht also die Seele an sich bewirkt das Böse, sondern dieses entsteht erst durch das Streben, sich als Einzelnes, als materielles „Ich" zu behaupten. Diesem materiellen Streben gegenüber steht nun die Bestimmung der, wie wir sehen, aus dem νοῦς, und in zweiter Linie aus dem ἕν durch Emanation hervorgegangenen Seele, sich über die ὕλη zu erheben, und das letzte Ziel anzustreben, die Einheit mit den Ideen und mit dem ἕν. Der sicherste Weg, der zu diesem letzten Ziel führt, ist die Philosophie; denn sie führt eben von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen, durch sie lässt der Mensch den νοῦς in sich walten und gelangt so endlich zu dem höchsten Zustand, der unmittelbaren Einheit mit dem ἕν. —

Damit ist erst das letzte Ziel der Individual-Seele erreicht; im Rückgang zu der ursprünglichen Quelle, dem ἕν. —

Der Neuplatonismus bildet den Schlussstein der antiken Philosophie; so hoch die ganze reiche Geistesarbeit dieser Periode zu achten ist, — eins hat ihr fern gelegen; nur bei Plato haben wir die ersten Anfänge dazu gefunden, und gerade Plato beklagt diesen von ihm selbst empfundenen Mangel; — eine persönliche Unsterblichkeit, eine Fortdauer der Individual-Seele steht der ganzen antiken Philosophie noch völlig fern; gerade der Neuplatonismus mit seinem Aufgehen und Zurückgehen jeder Einzelseele in das grosse, unbestimmte, völlig abstrakt gedachte ἕν, ist ein treffender Beweis dafür, wie weit die alte Philosophie von der Lehre einer persönlichen Unsterblichkeit entfernt war.

Persönliche Unsterblichkeit war eine, erst dem Christentum und der christlichen Philosophie vorbehaltene, und auf der für das christliche Denken historischen Thatsache der Auferstehung Christi beruhende Lehre. Von Nutzen dürfte es sein, ehe wir uns nunmehr der christlichen Philosophie zuwenden, vorher noch die Lehre Israels über unseren Gegenstand kurz zu berühren.

Es ist hier nicht der Ort, die ungezählten vielen, einander oft völlig widersprechenden Ansichten auf die Richtigkeit ihres Inhalts zu untersuchen, ob es wahr ist, was die einen wollen, dass sich im alten Testament eine eigentliche Unsterblichkeitslehre und Unsterblichkeitshoffnung überhaupt nicht finde, während andere wieder das gerade Gegenteil behaupten, dass die Unsterblichkeitslehre des alten Testaments eine durchaus festgefügte, bis in kleine Züge ausgebildete sei; — es ist hier lediglich die Aufgabe, in ganz kurzen Strichen ein Bild der Unsterblichkeitshoffnung zu zeichnen, wie es dem unbefangenen Beobachter entgegen tritt. Es ist ferner hier nicht der Ort, die grosse psychologische Streitfrage zu untersuchen, ob das alte Testament eine Dichotomie oder eine Trichotomie gelehrt habe; — es steht für uns das eine fest, dass, wo das alte Testament von dem Menschen, als einem Ganzen, redet, es neben der Materie des Leibes ein göttliches, die tote Materie belebendes und beseelendes Prinzip annimmt. Sobald nun dieser, den Menschen erhaltende göttliche Lebensgeist von Gott zurückgezogen wird, stirbt der Mensch, und der Leib kehrt zu dem Staub zurück, von dem er genommen ist.

Die Verbindung, die so lange zwischen der Seele und dem

Leibe bestanden hat, löst sich, — die Seele selbst aber dauert fort, und da in der Seele die ganze Individualität des Menschen gesetzt ist, so ist mit der Fortdauer der Seele auch zugleich die individuelle Fortdauer gegeben. Da der göttliche Geist jedoch nach dem Tode aufhört, der Seele fort und fort, wie er es so lange gethan hat, neue Lebensenergie zuströmen zu lassen, so ist das Fortleben der Einzelseelen nach dem Tode nur das von Schatten, Rephaim (vergl. Oehler, Theol. des a. T. S. 25 ff.). Der Ort, an dem die Seelen der Verstorbenen sich befinden, heisst Scheol. Delitzsch schreibt darüber zu Psalm 6, 6: „Die Vorstellungen der Hebräer hierüber waren keine anderen, als die aller alten Völker; sie unterscheiden sich von diesen nicht, wie in der Lehre von der Schöpfung, vom Fall und dergl., so wie das Original von seiner entstellten Kopie, sondern hier hat selbst die mannigfache mythologische Ausdichtung die bis in Einzelnes einheitlichen Grundlagen nicht verwischt; wir schliessen daraus, dass diese Vorstellung vom Hades vom gemein menschlichen Bewusstsein ausgeht und eben deshalb nicht ohne gegenständliche Wahrheit ist.“

In der That besteht eine geradezu überraschende Ähnlichkeit und Gleichheit zwischen den einzelnen Zügen im Bilde des Hades und des Scheol. — Auch der Scheol ist in den herrschenden Vorstellungen des Volkes eine finstere, weite Höhle, in welcher die Rephaim kraftlos und wesenlos ihr Dasein führen, und auch in den Vorstellungen des Scheol tritt, genau, wie wir es bei dem Bilde des Hades sahen, die Idee der Vergeltung und der Gedanke an eine Trennung der Guten und Bösen in den Regionen des ewigen Lichts und der ewigen Finsternis erst viel später in das religiöse Bewusstsein des Volkes. — Wir können somit die Vorstellungen der Juden über den Scheol kurz dahin zusammenfassen: Alle Menschen, sowohl fromme wie gottlose, heilige und unheilige, gerechte und ungerechte gelangen nach dem Tode in den Scheol. — Die Seele befindet sich in dem Scheol in einem Zustand der Sehnsucht und des Verlangens; denn der Zustand der Trennung von Leib und Seele, wie er durch den Tod eingetreten ist, ist ein widernatürlicher, ursprünglich nicht gesetzter.

Die Erfüllung der Sehnsucht und des Verlangens der Menschenseele auch nach dieser Seite hin zu bringen, war dem Christentum vorbehalten. Das Christentum fragt nicht erst, ob es eine Unsterblichkeit gebe, die Frage ist durch die Auferstehung

Christi für die Bekenner des Christentums ein für allemal gelöst worden; für das Christentum handelt es sich vielmehr nur um die Frage nach dem „Wie“. Darum finden wir gerade in den ersten Anfängen der christlichen Kirche eine Fülle von Untersuchungen gerade über diesen Punkt, weil, wie Martensen treffend bemerkt, dies seinen Grund in der teleologischen Richtung des Christentums hat. Dasjenige, wonach zuerst gefragt wurde, war das letzte, der Endzweck, das Resultat, zu dem das neue Evangelium seine Anhänger führen würde. Während andere Religionen nur auf ein verlorenes Paradies zurückblicken, auf ein entschwundenes goldenes Zeitalter, ohne eine Zukunft zu haben, so beginnt die christliche Kirche mit einer grossartigen Anschauung der Zukunft. Während die heidnische und gnostische Spekulation auf die Frage nach dem Entstehen der Dinge, nach der Kosmogonie, nach dem Ursprung des Bösen zurück geht, fragt das christliche Denken zu allererst nach dem Ende dieser Welt und der Vollendung aller Dinge. — Die christliche Eschatologie ist daher etwas ganz anderes, als was man in neuerer Zeit Unsterblichkeitslehre genannt hat; die christliche Hoffnung erwartet nicht bloss Unsterblichkeit, welches ein negativer Begriff ist, sondern ein ewiges Leben, nicht bloss die Auferstehung der Seele und des Geistes, sondern auch die Auferstehung des Leibes. —

Dieser letzte Punkt ist es denn auch besonders, auf den die Blicke der christlichen Apologeten gerichtet sind, und um dessen Verteidigung und Sicherstellung sich ihre Ausführungen mehr oder weniger mühen. Abgesehen von der für unsere Frage bedeutendsten Schrift des Athenagoras *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, die im weiteren Verlauf näher zu behandeln sein wird, kommen für uns zunächst die beiden Briefe des Clemens in Betracht. Wenn schon die Brief I Kap. XXIV von ihm zum Verständnis und zum anschaulichen Begriff der Auferstehung erwähnten Bilder von dem Übergang der Nacht in den Tag, von dem Verwesen und Wiederaufkeimen des Samens, einen Schluss auf seine Auffassung der Auferstehung zulassen, so geht er in dem weiter gebrauchten Bilde von dem Vogel Phönix noch einen Schritt weiter: — *μέγα καὶ θαυμαστὸν οὖν νομίζομεν εἶναι, εἰ ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων ἀνάστασιν ποιήσεται τῶν ὁσίως αὐτῷ δουλευσάντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς, ὅπου καὶ δι᾽ ὀρνέου δείκνυσιν ἡμῖν τὸ μεγαλεῖον τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ* (I, 26); — schon darin neigt Clemens ganz bedeutend zu der sinnlichen Auffassung der

Auferstehung; — als locus classicus für seine ganze Lehre von der Auferstehung und dem Fortleben nach dem Tode kommt jedoch die Stelle II, 9 in Betracht: *καὶ μὴλεγέτω τις ἱμῶν, ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ ὀυ κρίνεται, οὐδὲ ἀνίσταται . . . ὡς Χριστός ὁ κύριος . . . ἐγένετο σάρξ, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀποληψόμεθα τὸν μισθόν*; — damit ist die fleischliche Auferstehung klar und deutlich ausgesprochen und wird durch die Thatsache der Erscheinung Christi im Fleisch begründet und bewiesen. Es ist interessant, zu beobachten, welche ethischen Konsequenzen diese Lehre nach sich ziehen musste, wie die ganze christliche Askese dadurch neue Kraft und Nahrung erhielt. Die ungemeine Wertschätzung der Virginität, schreibt Haller, bei II Clemens, Hermas und den übrigen Vätern hat im Auferstehungsglauben eine fruchtbare Anregung bekommen. —

Fast genau dieselben Anschauungen über die fleischliche Auferstehung finden wir bei Barnabas, Hermas, Polycarp, so dass wir diese in dem Rahmen dieser Abhandlung übergehen und uns nunmehr der bereits oben erwähnten Schrift des Athenagoras *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* zuwenden können. Der Beweis, den Athenagoras für die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches zu führen sucht, ist ein vierfacher. Zunächst folgt für ihn die Idee der Unsterblichkeit mit absoluter Notwendigkeit aus der zweckmässigen und zweckbewussten Erschaffung der Menschen; denn, da Gott der Welt nicht bedarf, die Welt also auch nicht um seiner selbst willen geschaffen hat, da er ferner die Menschen nicht um anderer Geschöpfe willen, auch nicht in einem Akt reiner Willkür erschaffen hat, sondern nur und allein um ihrer selbst, um ihres eigenen Lebens und Entwickelns willen, so folgt daraus, dass er den Menschen auch eine ewige Fortdauer verliehen haben muss; was nämlich allein um seiner selbst willen da ist, das hat auch seinen Zweck nur in sich selbst, nur in seinem eigenen Sein; — es wäre also zwecklos, wenn sein Sein einmal aufhörte, und darum muss es ewig sein. Vor allen Dingen kommt es dem Athenagoras nun jedoch darauf an, den Nachweis zu führen, dass nicht nur die Seele als solche eine Fortdauer nach dem Tode habe, sondern dass der ganze Mensch, als Einheit aus Leib und Seele, an der Unsterblichkeit teil habe. Auch hier ist es wieder der Begriff des Zwecks, von dem er als dem leitenden Grundgedanken ausgeht. Die Frage nach dem Endzweck des Menschen kann nicht

dahin beantwortet werden, dass Unthätigkeit oder Sinnlichkeit die letzte Zweckbestimmung bilden; — wäre das der Fall, dann würde zwischen dem Menschen und den leblosen Geschöpfen und Tieren im letzten Grunde kein Unterschied bestehen, der Endzweck des Menschen besteht vielmehr in der Glückseligkeit. Wollte man nun die Seele allein zu diesem letzten Endzweck gelangen lassen, dadurch, dass man der Seele allein eine ewige Fortdauer zuschreibt, so würde man den Menschen trennen, denn die Seele ohne den Leib macht nicht den völligen Menschen aus; — soll der Mensch als ganzer seinen letzten Zweck erreichen, so kann dieser nur in einer gemeinschaftlichen Bestimmung beider Teile gesucht werden. — Zu demselben Resultat führt aber noch eine andere Erwägung: Es ist bereits erwähnt worden, wie Leib und Seele in der Natur des Menschen untrennbar mit einander verbunden sind; weder kann die Seele für sich, ohne den Leib, noch der Leib für sich, ohne die Seele an dem vollen Leben Anteil haben, vielmehr zieht sich die Einheit von Leib und Seele durch alle Stadien des menschlichen Lebens, und gerade dadurch wird dasselbe erst zu einem harmonischen Ganzen. Auch die Vermögenskräfte des Geistes sind nicht der Seele an sich gegeben, sondern sie kommen ebenfalls nur dem Menschen in seiner Gesamtheit, also dem mit der Seele verbundenen Leibe zu. Wenn nun durch den Tod diese Verbindung zwischen Leib und Seele aufgehoben würde, so dass also nicht die menschliche Natur in ihrer Gesamtheit fortbestehen könnte, so wären damit auch alle, dem Menschen von Gott verliehenen Kräfte und Gaben zwecklos und hinfällig. — Zur letzten Entwickelung des Menschen gehört daher die leibliche Auferstehung; — die letzte Entwickelung des Menschen bahnt sich im Sterben an (cfr. Haller: „Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches). Endlich aber, und dieser Gedanke bildet den Abschluss seiner Beweisreihe, ist die Annahme einer leiblichen Auferstehung nur eine billige Forderung der Gerechtigkeit; denn, so wie der sterbliche Mensch der Nahrung bedarf, so bedarf der vernünftige Mensch der Vergeltung und des Gerichts. Wäre die Möglichkeit abgeschnitten, dass die Menschen die Vergeltung ihrer Handlungen, die in diesem Leben nicht mehr erwartet werden kann, auch in einem zukünftigen Leben nicht erhalten, so wären die Menschen unglücklicher, als die Tiere. Nun ist aber der Mensch eine Einheit von Leib und Seele; in dieser Einheit von Leib und Seele hat er Gutes gethan,

ebenso, wie er in dieser Einheit von Leib und Seele gesündigt hat; die notwendige Folge davon und die zwingende Forderung daraus ist, dass auch beide Teile in ihrer Einheit die Vergeltung und das Gericht empfangen. Was die ganze Beweisführung des Athenagoras auszeichnet, ist neben der wohlthuenden Wärme, mit der er auch Zweifler anzuregen und für seine Sache zu erwärmen versteht, dennoch die grosse Nüchternheit und das klare Abwägen des Für und Wider; nirgends eine ungesunde, die Grenzen vernünftigen Denkens verlassende Spekulation, überall dagegen das Hervortreten der physischen Seite des Lebens und das Rechnen mit den thatsächlichen Verhältnissen, als den Faktoren, die nicht ausser Acht gelassen werden dürfen, wenn das Endresultat nicht wie ein leeres Luftgebild haltlos in den Wolken schweben soll. Von diesem Fehler ist dagegen die Psychologie eines Tertullian mit ihrer Unsterblichkeitslehre nicht ganz frei zu sprechen, so fruchtbar er sonst, gerade nach dieser Seite hin, durch die Kraft seines christlichen Bewusstseins und die Fülle seiner Geistesgaben für die ganze weitere Entwickelung der Unsterblichkeitslehre geworden sein mag. —

In Betracht kommen hier für uns seine beiden Schriften „de anima“ und „de resurrectione carnis“. In der von ihm im IX. Kapitel der ersterwähnten Schrift geschilderten Vision einer Montanistin, erscheint die Seele als eine tenera et lucida et aeris coloris et forma per omnia humana. Die Seele hat darnach für Tertullian auch eine Art von Körper, wenn derselbe auch ein helles Luftbild, und darum für das leibliche Auge unsichtbar ist; auch die Seele hat ihre Teile und ihre besonderen Kräfte, ja, man kann von ihr behaupten, dass sie gewissermassen die ganze äussere Gestalt des Menschen in verfeinerter Art an sich trage. — Dennoch ist sie auf das Innigste und Engste mit dem Körper verbunden. Sie wird zugleich mit dem Leibe empfangen, sie wächst und erhält ihre Vollkommenheit mit demselben, ja, sogar ihr eigenes Geschlecht; — dabei aber bleibt sie doch in ihrer innersten Beschaffenheit ganz für sich, und, weil sie einfach ist, so ist sie auch unteilbar und unauflösbar und darum auch unsterblich. — Man mag über diese Seelenlehre Tertullians denken, wie man wolle, eine Frage wird man nie abweisen können: wenn die Seele, wenn auch in feinerer Gestalt, aber doch körperlich und stofflich ist, wozu bedarf sie dann noch erst des stofflichen, körperlichen Leibes, gewissermassen als ihres Trägers? Diese

Inkonsequenz ist ihm nicht zum Bewusstsein gekommen; — Haller (s. o.) schreibt mit Recht gerade über die ganze Psychologie und Unsterblichkeitslehre Tertullians: „es ist interessant zu beobachten, wie der Stoiker und der Christ in diesem Falle ganz ruhig neben einander in dem Schrein seines Herzens wohnen, ohne, dass er das Bewusstsein hatte, dass, streng genommen, einer von beiden überflüssig war.“ — Aus der ersten Tautologie aber ergiebt sich unmittelbar die zweite, — wozu noch eine Auferstehung des Leibes, wie sie Tertullian gerade in seiner Schrift „de resurrectione carnis“ mit der ganzen ihm zu Gebote stehenden Wucht der eigenen Überzeugung und Begeisterung vertritt, wenn doch die Seele selbst schon körperlich ist?

Neben dem Realismus Tertullians steht der Idealismus eines Origenes. Wenn wir seine beiden, für uns in Betracht kommenden Hauptschriften zu Grunde legen, contra Celsum lib. VII und *περὶ ἀρχῶν* lib. II, so können wir seine Lehre von der Auferstehung kurz dahin zusammenfassen: So wie die ὕλη durch die schöpferische bildende Kraft Gottes nach seinem Willen eine verfeinerte Qualität annehmen könne und annehme, so werde auch der menschliche Leib in der Auferstehung nur nach einem gewissen Grundwesen derselbe mit dem gegenwärtigen irdischen Körper sein, neben diesem Grundwesen aber eine bei weitem höhere Beschaffenheit erhalten. Auch die Seele, die nur infolge des Abfalls, zur Strafe mit der Materie bekleidet sei, verfeinere im allmählichen Fortgang ihrer Läuterung ihre körperliche Hülle immer mehr, bis sie endlich wieder zu ihrem Ursprung, dem Zustand reiner Geistigkeit gelange. Ein wesentlich doppelter Fortschritt ist bei Origenes nicht zu verkennen. Zum ersten Male tritt uns bei ihm in klarer und bestimmter Ausprägung der Grundsatz einer an dem Leibe zu machenden Unterscheidung entgegen. Das ewige Grundwesen des Leibes, das in allen Änderungen dasselbe bleibt, und selbst, wie wir sahen, auch im Tode nicht vernichtet wird, und daneben die wechselnden mannigfachen Erscheinungsformen, die, in der Zeit entstanden, auch dem Untergange in der Zeit geweiht sind. Der zweite von ihm vollzogene Fortschritt ist nicht minder bemerkenswert, die Abweisung einer Vorstellung, die einen Auferstehungsleib nicht anders, als in grob sinnlicher Weise sich zu eigen machen kann. Nach zwei Fronten hin wendet sich somit sein Kampf, — gegen einen Idealismus auf der einen Seite, der in übertriebener Weise alles

Reale, Thatsächliche aufgeben will, der m. a. W. den Menschen entmenschlichen möchte; gegen einen Realismus auf der anderen Seite, der nur das Anschauliche für wirklich gegeben und allein seiend hält, und darum auch einen Auferstehungsleib sich nur in der Form des anschaulich Gegebenen vorstellen kann.

Derselbe Gedanke einer fortschreitenden Verfeinerung und Verklärung der menschlichen Seele bis zum letzten grossen Endziel ist es auch, der der Lehre Augustins, dieses letzten grössten Vertreters altchristlicher Philosophie und Apologetik ihr Gepräge aufdrückt. Göttlichen Ursprungs, von Gott geschaffen, ist die Seele auch für ihn, und entsprechend ihrem Ursprung auch ihr Wesen; sie ist unkörperlich, nicht in der Art, wie die irdischen, feuchten oder luftigen Körper, sondern sie hat ihre eigene unkörperliche und unsichtbare Natur, so, dass sie nicht durch sinnliche Bilder gedacht und vorgestellt, sondern nur durch den Verstand begriffen, und durch das Leben empfunden werden kann. Durch fortschreitende Entwickelung geht die Seele einer allmählichen Vervollkommnung entgegen; von der untersten Stufe als vegetative, zur nächsten, als sensitive; dann wird sie denkende Seele, um sich endlich, nachdem sie sich von den ihr noch anhaftenden Schlacken gereinigt hat, immer mehr vom Körperlichen zu erheben, bis sie zur Ruhe in sich selbst gelangt, und dann erst den letzten kühnen Flug macht zu Gott empor, damit sie in ihm, ihrem ersten Ursprung zur bleibenden Ruhe komme; — et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. — Wir stehen am Ende der altchristlichen Philosophie. Es sind keine grossen und neuen, sich mit ungestümer Gewalt ihre Bahn brechenden Gedanken, durch die sie unsere Frage vorwärts gebracht haben, es galt vielmehr für sie, die, ihnen in dem kirchlichen Dogma der Auferstehung Christi gegebene und verbürgte Thatsache der eigenen leiblichen Auferstehung, nach aussen zu verteidigen, wie die Besatzungstruppen einer vom Feinde belagerten Festung nicht eigene, grosse Ideen der Kriegführung entwickeln und verfolgen können, sondern bald hier, bald dort bereit sein müssen, eine besonders gefährdete Stelle zu verteidigen, einen unvermuteten Angriff des Feindes abzuschlagen, neue Schanzen zu schlagen, neue Laufgräben zu ziehen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden wir es verstehen, wenn und warum wir in diesem Zeitraum weniger neue gewaltige philosophische Systeme, als vielmehr eifrige Verteidigungsarbeit finden; unter diesem Gesichts-

punkt betrachtet aber werden wir solche Arbeit um so höher zu schätzen, und um so mehr zu würdigen wissen.

Wir wenden uns nunmehr der Behandlung zu, welche die Unsterblichkeitsfrage in der Philosophie des Mittelalters, und zunächst bei den Vertretern der Scholastik gefunden hat.

Unter denselben Schwierigkeiten, mit denen philosophisches Forschen und Wissen im Mittelalter zu kämpfen hatte, und durch welche eine frische und gesunde Entwickelung philosophischen Denkens gehindert und beeinträchtigt wurde, litt auch die ganze spekulative Arbeit bei der Behandlung der uns beschäftigenden Frage, der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Auch hierbei handelte es sich für die Scholastik, die uns nunmehr zu beschäftigen hat, nicht so sehr darum, neue Grundsätze und Wahrheiten im spekulativen Denken zu finden, als vielmehr, ja fast allein darum, dem gegebenen Dogma eine Form zu geben, durch welche dasselbe auch dem Verstande zugänglich wird. — Vielleicht erklärt sich daraus die Beobachtung, wie durch dieses äussere, rein formale Streben, die Vorliebe der Scholastik für die aristotelische Philosophie bedingt und beeinflusst wird. Daher finden wir denn auch die ganze Unsterblichkeitsfrage während dieses Zeitraums meist nur von kirchlich dogmatischen Gesichtspunkten aus behandelt und entwickelt; sie als philosophische Frage im philosophischen Denken nach neuen Seiten hin zu beleuchten und zu erörtern, lag der damaligen Zeit fern, wie ja überhaupt der ganze Charakter der scholastischen Philosophie mehr der, einer nicht immer glücklichen Reproduktion, als der, einer gesunden und fröhlichen, schaffensfreudigen Produktion ist. —

Lassen wir den eigentlichen Vater der Scholastik, Scotus Erigena, auch hier als Wortführer beginnen. Das Fundament seines ganzen Systems, auch nach dieser Seite hin, ist die, der Emanations-Theorie des Neuplatonismus ausserordentlich nahe stehende divisio naturae. — „Videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est, quae creat et non creatur, secunda in eam, quae creatur et creat, tertia in eam, quae creatur et non creat, quarta, quae nec creat, nec creatur.“ Die prima divisio naturae, quae creat et non creatur, ist allein Gott. Alle nur irgendwie denkbaren Gegensätze sind aus Gott zu entfernen, ja, Gott ist sogar über den Hauptgegensatz von Sein und Nichtsein erhaben; ihm kommt

allein das wahre Sein, die universitas zu. Unser ganzes Wissen setzt sich nun aber aus bestimmten Prädikaten zusammen, und da nach dem eben Gesagten diese in Gott nicht hinein getragen werden dürfen, so besteht ein eigentliches Wissen von Gott nur im nesciendo. Wie verhalten sich nun die einzelnen Dinge zu diesem, allein als reines Sein zu denkenden höchsten Wesen? Erigena antwortet darauf, dass sie zwar participationes dei sind, aber, wohl verstanden, nur in ihrer Gesamtheit, in ihrer Einheit, nicht etwa als Einzelwesen; als solche haben sie keine Substanzialität, sie sind vielmehr nur Theophanien. —

Das Schicksal und die Stellung der Einzelwesen teilt auch der Mensch. Er ist als die aeterna cogitatio Gottes auch Gottes Ebenbild, aber er ist auf der anderen Seite doch auch wieder materiell; — Sein und Nichtsein ist in ihm vermischt. Hätte der Mensch nicht gesündigt, so würde sich Himmel und Erde in ihm nicht geschieden haben, sondern er würde fort existieren und sich zu der, von seinem Schöpfer ihm bestimmten Zahl vervielfältigen. Durch seinen selbstbewussten Stolz aber sank er aus dieser ursprünglichen Einheit heraus und zerfiel in die unendlich vielen Einteilungen und Verschiedenheiten der menschlichen Natur; m. a. W. durch seinen Stolz trat er aus der Welt der Einheit in die Welt des Mannigfaltigen. So wie nun diese ganze Welt des Mannigfaltigen aus der natura non creata und dem göttlichen Wort hervorgegangen ist, so muss sie auch wieder in das zeit- und raumlose Sein zurückkehren, die natura quarta, nec creans, nec creata schliesst den Kreis wieder, der von der natura prima seinen Anfang genommen hat. Diese Rückkehr nun ist eine dreifache. Neben der ersten Rückkehr der sinnenfälligen Körper in ihre verborgenen Ursachen steht die Rückkehr der in Christo erlösten gesamten Menschheit in ihren ursprünglichen paradiesischen Zustand, und endlich die Rückkehr einzelner, übermässig begnadigter Personen, über alle Schranken der Natur hinaus, in Gott selbst, zu einem völligen mit ihm Eins sein, bis das letzte Endziel erreicht ist, Gott alles in allem. —

Ein schweres doppeltes Bedenken giebt es bei dieser ganzen Auffassung zu überwinden, ganz abgesehen von all dem Mystischen und Phantastischen, das ihr sonst anhaftet. Wenn das letzte Endziel, zu dem alle, ohne Ausnahme, nach der Lehre des Erigena einmal gelangen sollen, die volle Vereinigung der Menschen mit Gott ist, wie verhält es sich dann mit dem Bösen

und mit der Bestrafung des Bösen? Ist der Gedanke an eine gerechte Vergeltung durch dieses letzte Ziel völlig beiseite geschoben, so dass Gute und Böse, ohne Unterschied zu demselben Endziel gelangen, und ergeben sich daraus nicht die bedenklichsten ethischen Konsequenzen? Erigena bleibt hier in dem Dualismus befangen, indem er auf der einen Seite dem Bösen Realität zuschreibt, auf der anderen Seite dagegen das Böse nur als eine corruptio boni fasst, also als etwas Nichtreales. Entsprechend dieser doppelten Fassung des Begriffs des Bösen findet sich derselbe Dualismus dann auch in dem Begriff der Strafe; auf der einen Seite leugnet er die Realität der Strafe als solche, ja, er betrachtet sie gleichsam als Wohlthat im Universum, auf der anderen Seite muss er der Strafe doch wieder Realität zugestehen, und ist daher gezwungen, nur um das letzte von ihm bestimmte Ziel zu retten: Gott alles in allem, ganz entsprechend seiner Auffassung vom Bösen, als etwas Nichtrealem, die Strafe nur als vorüber gehende, zeitliche Erscheinung hinzustellen, also den Glauben an ewige Strafe und Verdammnis und an eine Vergeltung im Jenseits als unbegründet abzuweisen. Das zweite Bedenken, oder, besser gesagt, die zweite Unklarheit liegt eben in dem Begriff des letzten Ziels, Gott alles in allem.

Es ist unerfindlich und unverständlich, wie bei dieser vollständig abstrakten Fassung des letzten Endziels, bei einer solchen Fortdauer nach dem Tode, und bei diesem Versinken und Verschwinden jeder Einzelpersönlichkeit in das grosse Indefinitum der, allein im nesciendo gewussten Gottheit, dennoch, wie es von Erigena geschieht, die proprietas jedes Dinges behauptet, und der Begriff der Einzelpersönlichkeit festgehalten werden kann. —

Erigena blieb unverstanden bei seinen Zeitgenossen. Was bei ihm, dank seiner Genialität, mit dem Charakter überraschender Unmittelbarkeit der Welt entgegen trat, das hatte die ganze folgende Periode der Scholastik erst langsam zu verarbeiten; daher die Erscheinung, dass erst am Ende der ganzen scholastischen Periode sich einzelne wenige finden, die seinem oft kühnen Gedankenfluge zu folgen vermögen. Mit zwei Vertretern der Scholastik haben wir uns in dem Rahmen unserer Arbeit noch etwas eingehender zu beschäftigen; jeder hat in seiner Art ein Bedeutendes geleistet, jeder in seiner Art unter seinen Zeitgenossen grossen Anhang gefunden, — Thomas von Aquino und Joh. Duns Scotus sind die beiden Männer, die auch die

grosse Lebensfrage von dem, was nach dem Tode aus uns wird, eingehender behandelt haben. Jeder freilich nach seiner Weise; Thomas als entschiedener Determinist, Duns Scotus als ein ebenso entschiedener Indeterminist; — Thomas als ein sehr gemässigter, Duns Scotus als ein überzeugter Realist; diese grundlegenden Verschiedenheiten kommen auch bei der Behandlung der vorliegenden Frage klar zum Ausdruck. —

Die beiden Angelpunkte der Metaphysik des Thomas sind in echt aristotelischer Weise Materie und Form; erhaben über Form und Materie ist allein Gott. Nächst Gott steht in der Erhabenheit über die sinnenfällige Materie der Mensch, oder besser, die Menschenseele. Der Mensch hat also sowohl geistig wie auch körperlich vor den Tieren die grössten Vorzüge voraus. Während nämlich die Form der Seele bei den Tieren ganz an den Organismus gebunden ist, hat die Menschenseele allein die Kraft und die Fähigkeit, ganz für sich, abgesondert vom Organismus zu bestehen; weit entfernt also davon, in ihren Lebens- und Wesensäusserungen an die Funktionen des Körpers gebunden zu sein, ist die Seele vielmehr der actus des bestimmten Körpers. Die Zweckbestimmung der Seele ist nun eine doppelte: nach der Seite des Verstandes hin, besteht sie in der Erkenntnis Gottes, nach der Seite des Willens hin, geht sie darin auf, dass der Mensch immer nur das wolle, was für ihn das Beste sei, die Annahme einer willkürlichen Freiheit, die ohne jede andere Beeinflussung und Bestimmung auch anders wählen und wollen könne, ist somit, nach Thomas, abzulehnen. Eine volle Erkenntnis Gottes mit dem Verstande, und eine Erreichung des höchsten Gutes mit dem Willen (ein Ziel, das nur im Anschauen erreicht werden kann), ist aber in diesem Leben unmöglich, und dennoch lebt das Verlangen nach völliger Erkenntnis und nach dem, im Anschauen zu erreichenden höchsten Gut, unzerstörbar in der Seele, ja es fordert geradezu die Möglichkeit, das letzte Ziel erreichen zu können, damit es dort gestillt werden könne. —

In schroffem Gegensatz zu diesem Determinismus des Thomas steht nun Duns Scotus mit seinem pelagianisierenden Indeterminismus. — Galt es für Thomas, dass der Intellekt über dem Willen stehe, und dass man von Freiheit nur insofern reden könne, als die den Willen bestimmenden Momente und Einflüsse nicht immer äusserer Art zu sein brauchen, sondern auch in der dem Willen die Richtlinien angebenden inneren Vernunft gefunden

werden können, so steht Duns Scotus gerade auf dem entgegengesetzten Standpunkt: — voluntas superior intellectu, — der Wille steht über dem Gedanken; denn in der Macht des Willens liegt es, den Intellekt zu grösserer oder geringerer Spannung und Arbeit zu veranlassen, in der Macht des Willens liegt es ferner, ob er die Erscheinungen unseres Bewusstseins sich aneignen wolle, oder nicht; ja, selbst das ganze Erkennen steht unter der Superiorität des Willens, insofern, als es auf den Willen ankommt, ob wir uns bei dem Prozess des Wahrnehmens resp. Erkennens mehr oder minder aktiv verhalten oder nicht; — das meiste Wissen besteht eben nur im Glauben, darin, dass der Wille sich über den Intellekt stellt. — So lässt sich also auch aus dem reinen Intellekt heraus die Unsterblichkeit nicht beweisen, aus der Erkenntnis unseres Verstandes folgt vielmehr nur das eine, dass unsere vernünftige Seele, ohne Materie, unvergänglich sei; nie aber kann, auch nur mit Wahrscheinlichkeit, nachgewiesen werden, dass der ganze Organismus des Menschen an der Unsterblichkeit und dem ewigen Leben teil haben müsse; es bleibt also nur übrig, an die Unsterblichkeit zu glauben und auf ein ewiges Leben zu hoffen.

Die Auflösung der Scholastik, die sich im Hervortreten des Nominalismus anbahnte und in Duns Scotus bedenklich weiter entwickelte, ging nun mit raschen Schritten ihrem Ende entgegen. War es das anfängliche Bestreben aller scholastischen Arbeit gewesen, Theologie und Philosophie mit einander zu versöhnen, so steht sie nunmehr vor dem Ende, dem klaffenden, scheinbar unüberbrückbaren Gegensatz und Riss zwischen Glauben und Wissen, und der Trennung zwischen Theologie und Philosophie; — in Wilhelm Occam, Pierre d'Ailly und Charlier von Gerson geht der Prozess der Auflösung unaufhaltsam vorwärts. Das Wissen von Gott und den göttlichen Dingen, von Ewigkeit und Unsterblichkeit ist nur Glaubensartikel und Wahrscheinlichkeitsrechnung; unsere ganze Erkenntnis muss sich darauf beschränken, unsere, von den sichtbaren materiellen Dingen gewonnene abstraktive Erkenntnis via eminentiae auf Gott zu übertragen, — das ist das Endresultat der Scholastik.

Im Gegensatz zu der Scholastik, mit ihrer rein verstandesmässigen und begrifflichen Auffassung der Dinge, steht seit dem 12. Jahrhundert eine Richtung, die durch das ganze Mittelalter hindurch kräftig und lebendig sich geltend machte, weil sie aus dem

Bedürfnis des Volkes nach einer kräftigen Entwickelung und Erweckung im Gegensatz zu dem bisherigen starren Formalismus hervorgegangen war, — die sogenannte Mystik.

Ein Bernhard von Clairvaux ist der Vater dieser Bewegung, ein Hugo und Richard von St. Victor, ein Eckhardt und ein Tauler seine unmittelbaren Schüler und Nachfolger, ein Nicolaus von Cusa, Giordano Bruno und endlich ein Jakob Böhme die, wenn auch nicht unmittelbar in den von Bernhard gezeichneten Wegen wandelnden, doch durch ihre ganze Art und Lehrweise der Mystik nahe stehenden Vertreter der oben erwähnten Richtung.

Es ist besonders das 5. Buch seines Werkes de consideratione, in welchem Bernhard das Verhältnis von Glauben und Wissen, so wie es sich für ihn darstellt, entwickelt, das für uns in Betracht kommt. Intellectus, so schreibt er dort, rationi innititur, fides auctoritati; opinio sola verisimilitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam; ceterum opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quaerit potius quam apprehendit (lib. V, cap. 3 § 5). Der Glaube ist also gleichsam ein Vorausahnen der noch verhüllten Wahrheit, eine praelibatio necdum propalatae veritatis, und das höchste Bestreben muss dahin gehen, das, was wir durch den Glauben schon wissen, nun auch im Intellect zu erkennen; — fides praecedit intellectum. Eine solche Betrachtung der Dinge allein ermöglicht die Erreichung des letzten und höchsten Ziels, die Rückkehr der Seele in das Vaterland des Geistes. Nun kann aber die Seele dieses höchste Ziel, das völlige Aufgehen in Gott, und die wunschlose, sich völlig genug seiende ruhige contemplatio in Gott nicht erreichen, so lange sie an diesen gegenwärtigen irdischen Leib noch gebunden ist; die höchste Stufe der Liebe und Seligkeit kann sie allein in dem geistlichen und verklärten Leib erreichen; daher ist beides, die Ablegung des alten, und die Annahme eines neuen verklärten Leibes für die Seele die conditio sine qua non, die unerlässliche Bedingung für die Erreichung des letzten Ziels. — Schon hier bei Bernhard, und später bei seinen Schülern finden wir eine Behandlung unserer Frage, die weniger mit philosophischen Argumenten arbeitet, als vielmehr in praktischer und erbaulicher Betrachtung der Schrift und der in derselben gegebenen christlichen Glaubenssätze, verbunden mit gewissen, oft dunkeln mystischen Spekulationen, und getrieben von

einer herzlichen warmen Liebe zur Kirche, der allein sie dienen will. Das ist auch das Leitmotiv in den Ausführungen des Hugo von St. Victor, wenn er die Menschenseele durch eine fortschreitende Entwickelung im Aufsteigen von dem Sinnenfälligen zu Gott empor gehen lässt, bis sie die höchste Stufe, welche die Mystik kennt, erreicht hat, die contemplatio Dei. — Auch für Hugo von St. Victor steht es fest, dass, so gewiss die in der Seele lebende Sehnsucht nach diesem höchsten Ziel auf dieser Erde nicht gestillt werden kann, so gewiss die Erfüllung dieser Sehnsucht nach dem Tode eintreten muss. Irgend ein, sei es aus dem Ursprung, sei es aus dem innersten Wesen der Seele hergenommener Beweis fehlt jedoch vollständig. Richard von St. Victor ist es, der das, was wir bei Hugo in unbestimmten und vereinzelten Andeutungen finden, mehr in die Form wissenschaftlicher Begründung und einer, auch dem vernünftigen Denken Stand haltenden Ausgestaltung gebracht hat. Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren muss der Gang der Betrachtung führen. Nur der, der erst über das in ihm lebende Unsichtbare, die Seele, zur Klarheit und Erkenntnis gekommen ist, kann auch, so weit das möglich ist, zur Kenntnis des göttlichen unsichtbaren Wesens gelangen. Nun lehrt eine Betrachtung dieses eigenen Unsichtbaren, dass sein ursprünglicher Begriff das Merkmal der Unsterblichkeit an sich trage, das zwar durch die Sünde verloren, durch die Gnade Gottes aber wieder dem Menschengeist zurück gegeben werden könne. Während also Unsterblichkeit an sich das Merkmal des Menschengeistes ist, muss Unvergänglichkeit erst von ihm durch ein tugendhaftes Leben erworben werden; dagegen ist Ewigkeit allein ein Teil des göttlichen Geistes. Dennoch vermag sich die menschliche Betrachtung sogar bis zur Höhe der göttlichen Idee zu erheben, und eben darin findet sie die Gewähr dafür, dass sie nach dem göttlichen Ebenbilde erschaffen, dass sie unsterblich sei. So schliesst die letzte Betrachtung wieder den Kreis, mit dem er seine Ausführungen über die Seele und das in ihr ruhende Vermögen begonnen hatte; die Thatsache des höchsten, der Seele eigentümlichen Vermögens, sich selbst bis zu der Betrachtung göttlicher Ideen in kühnem Fluge zu erheben, verbürgt das Vorhandensein des Merkmals der Unsterblichkeit, eines Merkmals, das bei dem Fragen nach dem Wesen der Seele, als zu ihrem Begriff gehörig, aufgefunden wurde.

Es erübrigt nunmehr noch, von den Vertretern der Mystik, wie bereits oben erwähnt, deren mittelbare Schüler und Anhänger, einen Nicolaus von Cusa, einen Giordano Bruno und einen Jakob Böhme kurz zu befragen. —

Nicolaus von Cusa steckt tief in den Anschauungen des Neuplatonismus; — auch für ihn ist Gott ein schlechthin Unfassbares und Undenkbares, das „Eine“. — In der complicatio hat dieses „Eine“ alles in sich zusammengefasst, in der explicatio tritt es aus sich heraus, und wird das Viele, das Universum. So ist also in jedem Individuum eine besondere Zusammenfassung des Universums; jedes Individuum repräsentiert gleichsam die Darstellung des „Einen“, Gottes, nach einer bestimmten Richtung hin. Wenn dies nun schon von den einzelnen Individuen gilt, so natürlich in verstärkter Weise von dem Menschen. Der Mensch ist nicht nur, wie die anderen Geschöpfe, eine Repräsentation des „Einen“, er ist der bewusste Spiegel des „All“, eine ganz besondere Darstellung und Individuation des Unendlichen. So ergiebt sich daraus von selbst, dass eben dieser, aus dem innersten Wesen des „All-Einen“ durch die explicatio entstandene Teil des Menschen nicht untergehen kann, dass er auch nach dem äusseren Verfall des Leibes fortdauern muss. — Gewiss, so werden wir beistimmen können, ist bei Annahme der von Nicolaus aufgestellten Prämissen, der Schluss auf die Unsterblichkeit der Seele, als einer Individuation des All-Einen ein durchaus folgerichtiger; — aber derselbe Mangel, wie wir ihn an dem Neuplatonismus gefunden, und wie er sich später bei dem System der Erigena geltend machte, tritt uns auch hier wieder entgegen, eine persönliche Fortdauer, eine Unsterblichkeit des Einzel-Individuums ist auch nicht im entferntesten damit gegeben. Diesem Satze neigt schon viel mehr Giordano Bruno zu, in seiner von den Emanations-Begriffen des Neuplatonismus gereinigten und von dem althellenischen Geist durchdrungenen eigentümlichen Auffassung und Darstellung der All-Eins Lehre. — Nichts, was existiert, ist ohne Grund; der oberste Grund ist Gott, als das schlechthin einfache, unbegrenzte und allumfassende Wesen. In seiner Unendlichkeit trägt dieses höchste Wesen das doppelte Vermögen in sich, einmal, passiv, als Substrat der Bestimmungen für andere Dinge zu dienen, aktiv sodann, andere Dinge zum Entstehen zu bestimmen. Was wir also Wechselndes und Veränderliches an den einzelnen Dingen sehen, ist nichts anderes, als äussere Veränderung der allen Dingen zu Grunde liegenden, unveränderlichen, ewigen Substanz.

Wenn nun aber alle Dinge nichts anderes sind, als verschiedene Modifikationen einer und derselben göttlichen Substanz, dann tragen sie auch alle, mehr oder minder, dasselbe Leben in sich, welches das ganze Universum durchstrahlt und belebt, hic etiam meminisse debemus, animam esse in omnibus motus principium, so schildert er dieses Durchstrahltsein des ganzen Universums von dem göttlichen Wesen (de immens. pag. 426).

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet stellt sich uns das höchste Wesen als die Monade der Monaden, die Urmonade dar, während die Weltkörper und Weltsysteme die Stelle von Monaden einnehmen, die Seele aber als die Centralmonade zu betrachten ist. Die Accidenzen an ihnen sind wohl dem Entstehen und dem Untergange unterworfen, ihre Substanz, als das ihnen zu Grunde liegende, ist unauflöslich und unzerstörbar; daraus ergiebt sich die Unzerstörbarkeit der Seelensubstanz und damit die Unsterblichkeit der Seele von selbst.

Den Höhepunkt nach dieser Seite der Mystik hin endlich bildet das System des Görlitzer Jakob Böhme in seiner völligen Versenkung und seinem völligen Aufgehen in dem Urgrund alles Seins Das Urbild des Menschen steht nach seiner Auffassung von Ewigkeit her im Spiegel der Weisheit. Durch die Bewegung des göttlichen Wortes tritt der Mensch in die irdische Wirklichkeit, — Ewigkeit und Zeit, beide sind somit in ihm beschlossen. Sein Wesen ist daher eine Dreiheit, die aber zur Einheit verbunden ist; mit dem Leib gehört er der äusseren Welt an, mit seiner Seele der finsteren, mit seinem Geist der lichten Welt. Der sichtbare Leib des Menschen wird von den vier Elementen aufgebaut und ist der Träger eines höheren Seins, nämlich der Seele. Die Seele wird nicht durch die Elemente gesetzt, wie der Leib, sie ist vielmehr ein Produkt der vierten Naturgestalt, die erst den ganzen inneren Grund, Nacht und Zorn und Liebe in das äusserliche Wesen der Welt eingeführt hat, ja, durch welche überhaupt erst in der Schöpfung das sinnliche, fühlende Leben, die Weltseele entstanden ist. Während nun der aus den Elementen hervorgegangene Leib vergänglich und sterblich ist, wie alle Gestalten, die nur der äusseren Welt angehören, kann die Seele nicht vergehen, weil sie ein unmittelbarer Ausfluss des Unvergänglichen ist. —

Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dass die Seele dem Leib in schroffem Gegensatz gegenüber stehe; ihr Verhältnis zu einander ist vielmehr das des Urgrundes zum Grunde. Der Urgrund ist nichts ohne den Grund, und der Grund kann nicht bestehen ohne seinen Träger und Erreger, den Urgrund; aber nur der Urgrund erhebt sich frei über den Grund. — In welchem Verhältnis steht nun der Tod zu der Seele? Böhme giebt uns folgende Antwort darauf: Die Seele hat durch ihren eigenen Willen die äussere Welt in sich aufgenommen; dasselbe Schicksal, dem die äussere Welt unterworfen ist, nämlich dem Tode, naht sich darum auch ihr. Wenn nun das, von der Seele aufgenommene äussere Wesen der Welt zerbricht, tritt der Tod, oder die Scheidung zwischen der Seele und dem irdischen Leibe ein. Nur dadurch, dass eben diese Hülle, durch welche die Seele in die verkehrte Ordnung der äusseren Welt eingeflochten ist, zerbricht, kann die Seele zu ihrer ursprünglichen Ordnung zurückkehren. Die Seele zerfällt also nicht, wie ihr Träger, der Leib; sie dauert vielmehr fort; denn die innere Welt kennt keine Vernichtung, sie ist ewig, da es keine höhere Macht giebt, die im stande wäre, sie zu zerstören; in ihr selbst liegt vielmehr die höchste Macht, die Allmacht. —

Was nun den Zustand der abgeschiedenen Seelen nach dem Tode betrifft, so gestaltet sich dieser, je nachdem das zeitliche Leben gestaltet war. In den frevelhaften Seelen glühen die vier ersten Gestalten der Natur, in den frommen Seelen dagegen offenbaren sich die 7 Naturgestalten mit ihrer unendlichen Klarheit. Die Seelen besonders, die schon auf Erden durch die völlige Hingabe an das Wort Gottes ihre Wiedergeburt feierten, vergessen alle endlichen Beziehungen, und erwarten den Schluss der kreisenden Weltgeschichte, welcher den Anfang, und auch ihre Hüllen wieder herstellt. — Damit sind wir am Ende der zweiten Periode in der Behandlung der Unsterblichkeitsfrage angelangt. Wie nun mit Descartes überhaupt eine neue Epoche der Philosophie beginnt, so tritt auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele mit ihm in das Stadium einer völlig neuen Behandlung. Sowohl für die altchristliche Philosophie, als auch für die darauf folgende Periode der Scholastik und der reinen Mystik war das Faktum der Unsterblichkeit durch die Auferstehung Christi ein für allemal gegeben. Es kam für sie nicht darauf an, die Unsterblichkeit der Seele erst im spekulativen Denken zu erweisen; für sie handelt es sich vielmehr darum, diese ein für allemal feststehende Thatsache auch dem Verstande mehr und mehr an-

nehmbar zu machen, ob sie dabei, wie die Scholastik, mehr den Bahnen der aristotelischen Philosophie folgte, oder ob sie, wie die Mystik, ihr System mehr mit den Ideen des Neuplatonismus durchsetzte, jedenfalls fiel es keinem der Genannten ein, das Dogma der Auferstehung Christi und damit die Unsterblichkeit der Seele in Zweifel zu ziehen.

Mit diesem Grundsatz des Zweifelns, wie ihn Descartes in die Philosophie eingeführt hat, begann darum auch die neue Periode in der Behandlung der Frage nach der Unsterblichkeit. Und doch; — gerade dieser Grundsatz des Zweifelns, mit dem Descartes auch die festesten Pfeiler der bisherigen philosophischen Systeme zu erschüttern schien, gerade er diente dazu, die Frage nach der Unsterblichkeit der Menschenseele fester, denn je, auf den ihr gebührenden Platz zu stellen; denn als Endresultat alles Zweifels ergab sich für Descartes die Thatsache des „cogito"; — der Mensch ist wesentlich denkendes Wesen. Damit hat er sich auf den Boden des reinen Spiritualismus gestellt, als dessen eigentlichen Begründer wir ihn wohl betrachten können.

Die Seele ist für Descartes das reine Denken, sie „sitzt" in der sogen. Zirbeldrüse, berührt an diesem Punkte die ausgedehnte Substanz und steht dort mit ihr in Wechselwirkung. Damit aber ist auch die Unsterblichkeit der Seele eo ipso gesetzt, weil der Begriff der Einfachheit mit dem Begriff des reinen Denkens verknüpft ist, und weil, wie wir es bei Plato schon gefunden haben, aus dem Begriff der Einfachheit die Unauflösbarkeit und damit auch die Unzerstörbarkeit der Seele folgt. Unsterblichkeit ist also etwas im Wesen der Seele liegendes und aus der Natur der Seele folgendes.

Ebenso, wie für Descartes die Unsterblichkeit als zu dem innersten Wesen der Seele gehörig erschien, das man von ihrem Begriff nicht trennen könne, ohne diesen Begriff selbst damit zu negieren, so stand zunächst auch Spinoza auf diesem Standpunkt. Erst mit dem Überwinden des Cartesianischen Dualismus hat er auch diesen Standpunkt verlassen, um einer, nicht mit absoluter Notwendigkeit im Wesen der Seele begründeten, sondern einer durch das Verhalten des Menschen bedingten Unsterblichkeit das Wort zu reden. Der Ausgangspunkt seiner ganzen Unsterblichkeitslehre ist auch hier die ihm eigene Unterscheidung zwischen adäquaten und inadäquaten Ideen. Unter inadäquaten, oder unvollkommenen und unklaren Ideen versteht er diejenigen Ideen,

die wir unmittelbar durch die Affekte des Körpers empfangen adäquate, oder klare und vollkommene Ideen dagegen nennt er diejenigen Ideen, welche das eigentliche Wesen der Dinge bezeichnen, zu denen wir also erst durch Vergleichung und durch Abstraktion gelangen. Die Zusammenfassung aller in uns lebenden Ideen bildet nun die Seele. So lange also unsere Ideen nur inadäquate sind, so lange existieren sie auch nur durch die Affekte des Körpers; hört mithin der Körper einmal auf zu existieren, und mit ihm die Affekte des Körpers, so hören naturgemäss auch die durch die körperlichen Affekte hervorgerufenen Ideen auf, und da ja die Ideen in ihrer Zusammenfassung die Seele bilden, so würde also auch die Seele, wenn sie nur aus solchen inadäquaten Ideen bestünde, zugleich mit den Affekten des Körpers aufhören zu existieren; die Unsterblichkeit ist also nicht zugleich mit dem Wesen der Seele selbst gesetzt.

Erst dann, wenn sich durch das Denken auf dem Wege der Abstraktion und der Steigerung aus diesen inadäquaten Ideen die, das innerste Wesen der Dinge, und das Wesen Gottes selbst darstellenden adäquaten Ideen gebildet haben, und der Mensch diese zur Richtschnur seines Lebens und Handelns macht, erst dann kann die Menschenseele auf Unsterblichkeit rechnen; denn diese Ideen sind das bleibende. Wenn dann auch der Körper vergeht, und zugleich mit dem Körper jener Teil der Seele, welcher durch die inadäquaten Ideen gebildet wird, so bleiben doch die adäquaten Ideen vom Untergange befreit, sie sind unvergänglich und unsterblich, wie das allein seiende höchste Wesen, dessen Idee sie sind, und mit ihnen auch der Teil der Seele, den sie in ihrer Zusammenfassung bilden. Die Unsterblichkeit, so weit man in der Spinozistischen Psychologie von der Unsterblichkeit der Menschenseele überhaupt reden kann, hängt also im letzten Grunde von dem Streben und Leben des Menschen ab. —

Freilich, für eine persönliche Unsterblichkeit und für eine Fortdauer der Individual-Seele hat der Pantheist Spinoza keinen Raum in seinem System. Wirklich seiend, als das in jeder Hinsicht Selbständige, das nur als seiend gedacht werden kann, ist allein Gott; ausser ihm, der unendlichen Substanz, kann nichts Wirkliches sein, und was wir ausser ihm etwa sonst noch für Wirkliches halten, kann nur in ihm, dem Einen Seienden seinen Grund haben und auch nur durch dieses begriffen werden. Der Begriff des Menschen erschöpft sich also schliesslich darin, für

diese allein seiende Gottheit das Organ ihrer Offenbarungen zu sein, und da diese Gottheit, wie überall im Pantheismus, nie als ein persönlicher Gott, sondern als der unpersönliche, das All durchwaltende Weltgeist angenommen werden muss, so liegt der Schluss nicht gar so ferne, dass auch die Offenbarungsorgane dieser höchsten unpersönlichen Gottheit unpersönliche, jeder persönlichen freien Willensbestimmung ledige Durchgangspunkte dieses allein Seienden sind, und dass, wo so der Begriff des in Freiheit sich selbst bestimmenden Individuums fehlt, auch von einer Fortdauer der Individual-Seele nicht geredet werden kann.

Leibniz war es, der diesen starren Spinozistischen Pantheismus in einen warmen und lebendigen Theismus umzuwandeln suchte, wenn er auf den Schultern des Giordano Bruno, in dessen Schriften Steffens z. B. schon die spätere Monadologie des Leibniz zu finden meinte, und in entschiedenem Gegensatz gegen Spinoza und sein, mit logischer Notwendigkeit sich abwickelndes und entwickelndes Weltsystem, die Freiheit der Einzelwesen und die selbstbewusste Individualseele in den Vordergrund stellt. Seine Monadenlehre ist der Versuch, den Substanzbegriff eines Descartes und eines Spinoza, als den Begriff des allein Seienden mit der Existenz selbstbewusster, in Freiheit sich selbst bestimmender Einzelwesen zu vereinen und zu versöhnen. Zwei leitende Grundgedanken sind es, von denen er in seiner Monadenlehre ausgeht; auf der einen Seite die Anerkenntnis, dass nur dasjenige Substanz genannt werden könne, was alles andere in sich begreife, auf der anderen Seite die Thatsache des Vorhandenseins unzähliger substantieller Individuen neben dieser alles umfassenden Substanz; diese beiden Grundgedanken galt es mit einander zu vereinen, in der Monade glaubt er das einigende Mittel gefunden zu haben. — Jedes substantielle Individuum ist ihm eine Monade, und jede Monade umfasst alles, sie stellt das ganze Universum in sich dar. Die Monade selbst ist unkörperlich und ausdehnungslos; sie trägt aber den Antrieb zur Thätigkeit in sich; ihr Wesen muss also Kraft sein, — m. a. W. — die Monade ist ein „punktuelles“ Kraftwesen. Wie ist nun dieses Darstellen des Universums in jeder Einzelmonade zu verstehen? Die höchste Monade ist nach Leibniz der Geist, den er mit dem Namen actus purus bezeichnet; Geist ist aber mit Bewusstsein identisch. Da nun sämtliche, in ununterbrochener, lückenloser Reihe einander folgende Monaden mit dieser höchsten Monade wesensgleich sind, und nur

Gradunterschiede zwischen ihnen stattfinden, so ergiebt sich daraus, dass auch alle anderen Monaden, wenn auch in wesentlich verringertem, absteigendem Grade, mit Geist und Bewusstsein ausgestattet gedacht werden müssen, mit anderen Worten, dass eben die Kraft der Monade in dem bewussten Vorstellen des Universums besteht. Dieses Vorstellen kann nun mit mehr oder minder grosser Klarheit geschehen, und demzufolge scheidet Leibniz denn auch die Monaden in solche, die nur dunkle Vorstellungen haben, von solchen, die dunkle und klare, und endlich von solchen, die sowohl dunkle, als auch klare und deutliche Vorstellungen haben; zu den letzteren gehört die menschliche Seele, während es der höchsten Monade, dem Geist allein, vorbehalten ist, nur deutliche Vorstellungen zu haben.

Der Geist des Menschen ist nicht ein Teil oder eine Emanation Gottes, sondern ein thätiges Bild und ein lebendiger Spiegel, weil er seine Vorstellungen aus sich entwickelt. Gott ist nur der letzte Grund einer von ihm vorher bestimmten Harmonie, die in der Vielheit der Einzeldinge in der Welt besteht. Mit dieser prästabilierten Harmonie hängt die Präexistenz der Seelenmonaden, und die Unsterblichkeit der Seele untrennbar zusammen. — —

Wir stehen am Ende unserer Ausführungen. — Was im Eingange der vorstehenden Arbeit hervorgehoben wurde, hat sich bei der Darlegung der einzelnen Systeme immer wieder gezeigt, dass, so lange der Ort, an dem die Hoffnung auf Unsterblichkeit verwirklicht werden soll, jenseits der Schranken der Endlichkeit und jenseits der Grenzen menschlicher Erkenntnis, und wäre es auch die höchste, liegt, so lange alle menschliche Erkenntnis, und wäre es auch die höchste, niemals für die absolute Wahrheit der Unsterblichkeitshoffnung einen Beweis wird aufstellen können, der mit zwingender Gewalt jeden in seinen Bannkreis ziehen müsste. Wohl aber haben uns die sowohl hier erwähnten, als auch die späteren mannigfachen Versuche zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage die gemeinsamen Fehler deutlich vorgestellt, und die Richtlinien gezeichnet, in denen eine befriedigende Lösung der Frage gefunden werden kann. —

Ein doppelter Mangel lässt sich in allen, bisher für die Unsterblichkeit der Seele aufgestellten Vernunftbeweisen nicht verkennen; sie bieten auf der einen Seite zu wenig, auf der anderen Seite gehen sie zu weit. Zu wenig bieten sie insofern, als sie alle an derselben Grenze stehen bleiben; sie gewähren

keine Einsicht in das „Wie" und in die eigentliche Beschaffenheit des künftigen Lebens, vielmehr bleiben sie fast alle bei dem blossen Postulat der Unsterblichkeit stehen. Zu weit gehen sie insofern, als sie die Begriffe „Leib" und „Seele" als fertige, gleichsam völlig bekannte Vorstellungen aus der gemeinsamen Erfahrung aufnehmen, ohne zu bedenken, dass beide Begriffe selbst erst einer tieferen Untersuchung und einer genaueren Feststellung bedürfen, ehe sie für weitere Schlüsse brauchbar werden. An dem ersten Mangel leidet der Spiritualismus und mit Recht urteilt J. H. Fichte, dessen Ausführungen im grossen und ganzen wir folgen in seinem „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen". — „Jede auf bloss spiritualistischen Prinzipien beruhende Seelenlehre muss bei aufrichtiger Selbstkritik sich bekennen, dass sie in dem Problem persönlicher Fortdauer nach dem Tode in ihrem wahrhaften Erfolge kaum etwas Genügenderes zu bieten vermag, als was ihr entschiedener Gegner, der seelenleugnende Materialismus thut; denn ein reiner, völlig entsinnlichter, über Raum und Zeit erhabener, und dennoch individuell begrenzter persönlicher Geist ist ein im Denken unvollziehbarer Begriff" (a. a. O. S. 52). Wir haben dieselbe Gefahr schon oben, bei der Darstellung des Cartesianischen Systems hervorgehoben. — Soll die Fortdauer der Seele nicht allein als ein blosses Postulat hingestellt werden, soll nicht nur, wie wir es bei Aristoteles und den Emanations-Theorien sehen, die rein abstrakte Fortdauer des Allgemeingeistes nach dem Tode behauptet werden, sondern die persönliche Fortdauer des individuellen Geistes der Vernunft nahe gebracht werden, so ist der Beweis für die Unsterblichkeit aus dem Wesen der Seelensubstanz heraus zu führen. —

Nun zeigt sich in dem Glauben des Menschen an die Fortdauer des menschlichen Geistes ein doppeltes Moment; einmal der auf Vernunft-Instinkt beruhende, zwar vielgestaltige, aber bloss natürliche, allverbreitete Glaube an eine Fortdauer, — neben diesem geht jedoch bei bestimmten Völkern auch der Glaube an eine sittliche Vergeltung nach dem Tode, an ein Göttliches als Weltrichter her. Dieser Moment kann nicht aus bloss menschlichen Prämissen stammen, vielmehr deutet der consensus gentium gerade in dieser Richtung mit zwingender Notwendigkeit darauf hin, dass in diesen vielen, ja fast allgemeinen Zeugnissen eine ewige Quelle der Wahrheit enthalten sein müsse. Um diese ewige unveränderliche Wahrheitsquelle jedoch zu entdecken, und

dann von ihr aus Schritt vor Schritt in das noch dunkle Gebiet zu dringen, ist es erforderlich, auf das Selbstzeugnis der Seele, auf das psychologische Selbstbewusstsein zurück zu gehen. Darin beruht z. B., wie Fichte an anderen Stellen, (S. 48 und 49) hervorhebt, die Beweiskraft des Platonischen Beweises von der fortwährenden Bewegung der Seele. Nicht seine künstlichen Argumentationen und seine gehäuften Einzelgründe sind es, die diesem Beweis seine Überzeugungskraft verleihen, sondern eben das Zurückgehen auf die ursprüngliche psychologische Selbstgewissheit. Nun bezeugt das psychologische Selbstbewusstsein, dass der sich selbst überlassene Mensch niemals, und in keinem Zustande als ein Unthätiger sich denken könne; m. a. W., dass der Trieb zu einer sich stets steigernden Thätigkeit die Bedingung seiner Existenz und zugleich die Quelle seiner Glückseligkeit sei. Jedes ideale Streben, sei es nun auf sittliche, intellektuelle oder künstlerische Ziele gerichtet, trägt das Merkmal der Perfektibilität an sich. Wäre der Mensch nun nichts weiter, als ein Zwischenglied in der Reihe der Gattung, ein Teil aller jener, in stetem Wechsel erzeugter und wieder untergehender Individuen, so würde er sich von der Unsterblichkeit jeder Tiergattung in Nichts unterscheiden; — damit aber wäre die Erreichung des ihm gesteckten Ziels unmöglich geworden. In wirklich schöner und durchaus edler Weise sucht Fichte diesen Satz durch die gegenseitigen Beziehungen der Todesfurcht und des Schamgefühls bei Menschen und Tieren zu beweisen. Das Tier kennt kein Schamgefühl; der Zweck seines individuellen Lebens ist erfüllt, wenn es ein Zwischenglied in der Erhaltung der Gattung gewesen ist; die niederen Tiere z. B. sterben unmittelbar nach der Begattung. Ebenso kennt das Tier keine Todesfurcht; denn für das Tier ist der Tod ein durchaus natürliches, folgerichtiges Ereignis, der Untergang des Einzel-Individuums in der grossen Reihe der Gattung, nachdem das Einzel-Individuum seinen Zweck erfüllt hat, Zwischenglied in der Erhaltung der Gattung zu sein. Beide Gefühle, Todesfurcht und Schamgefühl, finden sich dagegen bei dem Menschen stark ausgeprägt. — Der Mensch ist eben nicht nur ein Zwischenglied in der Reihe der Gattung, das mit der Erhaltung der Gattung seinen Lebenszweck erfüllt hat, der Mensch ist vielmehr „geschichtsbildender" Geist, daher die Todesfurcht als sein natürlicher, allgemeiner Instinkt und sein ihm eigenstes ursprüngliches Gefühl. Analog damit ist auch das Schamgefühl etwas

dem Menschen allein eigenes; ja, bei einzelnen, vorzüglich „im Geiste“ lebenden Menschen findet sich oft eine Abneigung gegen das sexuelle Leben, m. a. W., eine Abneigung davor, als Individuum zur Erhaltung der Gattung dem Tier gleich zu werden. „Todesfurcht- und Schamgefühl“, zu dem Schluss kommt Fichte, „sind die, auf einander sich beziehenden und sich wechselseitig ergänzenden Äusserungen einer und derselben Grundüberzeugung für die transcendentale Natur unseres Geistes“. —

Wie aber kommt der Mensch dazu, unter jener allgemeinen Herrschaft des Sterbens für sich allein Fortdauer nach dem Tode zu beanspruchen? Die Metaphysik antwortet darauf, dass, um diesen endlosen und doch gesetzmässigen Wechsel von Erscheinungen hervorzubringen, eine geschlossene Anzahl unvergänglicher und unzerstörbarer Weltsubstanzen zu Grunde gelegt werden müsse, dass mithin das wahre Geschehen gar nicht in das Reich der Erscheinungswelt falle; denn die Erscheinungswelt ist doch nur das Produkt von Ursache und Wirkung der gleichsam hinter einem Vorhang befindlichen unvergänglichen Wesen. Lässt sich somit der Nachweis führen, dass auch der individuelle menschliche Geist zu diesen unvergänglichen Wesen gehört, dass er also nicht nur ein bloss zeitweiliges Produkt von rein phänomenaler Bedeutung ist, so wäre damit der grösste Schritt in der Beantwortung der Frage nach der Unsterblichkeit vorwärts gethan. Nun lehrt eine einfache psychologische Erwägung, dass die gesamte äussere Sinnenwelt, mit ihrem fortwährenden Entstehen und Vergehen, dem Menschen überhaupt erst, gewissermassen durch das Medium des Geistes zum Bewusstsein kommt, m. a. W., dass die ganze Sinnenwelt mit ihrem phänomenalen Wechsel überhaupt erst auf dem „Augpunkte“ des menschlichen Geistes entsteht. Wenn aber das der Fall ist, so muss eben der Geist des Menschen als ein übersinnliches, dem Bereich phänomenalen Entstehens und Vergehens entnommenes Realwesen gedacht werden, sein eigenes wahrhaftes Wesen muss also jenseits dieser, erst auf seinem Augpunkte entstehenden Sinnenwelt mit ihrem phänomenalen Wechsel neben den anderen Realwesen fallen. — Nun liegt aber nicht die mindeste Veranlassung vor, zwischen Individual- und Allgemeingeist eine Grenze zu ziehen, d. h. hinter den Individuen in ihrer Gegenwart und Wirkung einen Universalgeist als das eigentlich in ihnen Substantielle zu vermuten; im Gegenteil. Gerade der Individual-Geist zeigt sich als Urheber bestimmter

Wirkungen innerhalb eines Allgemeinen, und steht diesem Allgemeinen sowohl als selbständiges, besonderes Prinzip gegenüber, wie er sich auch als innerlich überlegene Macht bewährt; denn alles Neue wird in die Sinnenwelt nur durch den individuellen Willen hineingebracht; der allgemeine Beweis von der inneren Ewigkeit und Unverwüstlichkeit des Geisteswesens kann also direkt und ausschliesslich auf den Individual-Geist angewendet werden. —

Dennoch wäre mit der Unzerstörbarkeit des Geistes, als eines Realwesens, noch nichts erreicht, wenn nicht der Begriff der Erhaltung der Persönlichkeit mit hinein bezogen wird; Fichte schreibt darüber S. 111 „nicht die dumpfe monotone Dauer des Seelenwesens nennen wir Unsterblichkeit, sie kann in Wahrheit nur in der Fortdauer unseres Bewusstseins bestehen.“ Bewusstsein aber ist, wie wir eben bereits gesehen haben, als die dauernde Ursache phänomenaler Wirkungen, den unvergänglichen Realen beizuzählen, nicht etwa, wie die Atomistik will, als ein Produkt zusammengesetzter Wirkungen, sondern „Bewusstsein ruht auf einem substantiellen selbstthätigen Einzelwesen als seinem Grunde, das wir Seele nennen, und durch welches die Decentralisation des Nervensystems als ihres Organs wieder centralisiert wird“ (S. 123). — Daran kann auch der Tod nichts ändern, weil das blosse Ablegen des Leibes weder die Substantialität des Geistes, noch seine Wirkungsfähigkeit in irgend einer Weise zu alterieren vermag, und weil die Bewusstseinsquelle nicht von aussen in den Geist hineingegossen wird, sondern in seinem innersten Wesen liegt. — Nimmt man zu dieser von Fichte entwickelten anthropologisch-psychologischen Beweisführung als dritten noch den sogenannten ethischen Beweis, der den Nachweis führen will, dass die conditio sine qua non der ethischen Bestimmung des Menschen allein seine persönliche, eine zugleich selbstbewusste und geistige Entwickelung in sich schliessende Fortdauer sei, so hat man gleichsam den krönenden Abschluss des ganzen Systems. Das Wesen des Menschen ist ein ethisches; seine wirkliche Vollkommenheit findet er nur in der Verwirklichung der ethischen Ideen; ethische Vollkommenheit ist somit auch das letzte definitive Ziel. Ein nur zeitlich erreichtes Ziel kann aber nie sein definitives Ende sein, vielmehr muss jedes schöpferische ethische Leben die gegebenen Zeitschranken überschreiten, wie es im letzten Grunde doch das einzige, wahrhaft die Zeit Erfüllende ist, —

doch je grösser die Aufgaben, die bei dem Streben nach diesem Ziel unser warten, und je grösser die Mühen, die bei der Erreichung dieses Zieles uns entgegentreten, um so gewisser und zuversichtlicher wird uns die Wahrheit: et inquietum cor nostrum est, donec requiescat in te. —

Emil Richard Perdelwitz

wurde am 26. Mai 1869 als Sohn des Kaufmanns Emil Perdelwitz und seiner Ehefrau Emilie geb. Grebel in Czarnikau (Provinz Posen) geboren. Nachdem derselbe seine Vorbildung in den Schulen seiner Vaterstadt genossen hatte, besuchte er das königliche Gymnasium in Schneidemühl, das er 1888 mit dem Zeugnis der Reife verliess, um sich auf den Universitäten Greifswald und Breslau dem Studium der Theologie und Philosophie zu widmen. Im Jahre 1892 bestand er in Posen sein erstes theologisches Examen und im Jahre 1893 eben daselbst seine zweite theologische Prüfung, bekleidete bis zum Jahre 1895 die Stellung eines Hauslehrers in Holland, und wurde nach seiner, im Jahre 1895 erfolgten Ordination, nach vorübergehender Beschäftigung als Provinzialvikar in Freytagsheim, und als Hilfsprediger in Rawitsch, im Jahre 1898 zum Pfarrer in Polajewo, Kreis Obornik, Provinz Posen, berufen.




COLUMBIA UNIVERSITY
0032201613